Москва. 1934.

Л. И. Аксельрод (Ортодокс)

Идеалистическая диалектика Гегеля я материалистическая диалектика Маркса

Стр. 3

Глава первая

Эта статья представляет собой часть задуманной большой работы: «Идеализм и диалектический материализм». Предметом ее являются абсолютный идеализм Гегеля и диалектический материализм. Критическое рассмотрение этих двух главных направлений философской мысли имеет целью показать несостоятельность и ненаучность идеализма, с одной стороны, и философское научное содержание диалектического материализма — с другой.

Гегель неоднократно повторял, что истиной материализма является идеализм. Цель предпринятой работы доказать противоположное, а именно, что истиной идеализма является диалектический материализм. Но эта задача, как сказано, может быть выполнена с большей или меньшой полнотой в обстоятельной работе, требующей много места. В этой же работе я намерена выдвинуть несколько главных проблем. Неполнота, как мне кажется, но может пойти в ущерб пониманию Настоящей работы, ибо в ней речь пойдет о главных принципиальных основах как толевой системы, так и диалектического материализма.

В знаменитом послесловии к «Капиталу» Маркс дает, как известно, краткую характеристику отношения своего диалектического метода к идеалистической диалектике Гегеля. Эта характеристика была вызвана необходимостью дать пояснительную формулировку тому методу, которым Маркс руководствовался при исследовании капиталистического общества. Поводом и этой формулировке явились отзывы о «Капитале».

Маркс пишет в этом послесловии: «Метод, примененный в «Капитале», был плохо понят, как это доказывается уже различными, противоречащими друг другу характеристиками его».

Стр. 8—33

судить, например, о законах природы на основании господствующих мнений, традиций, религиозных предрассудков и т. д. Согласно требованию метода Маркса, социология, философия истории, социальная политика и т. д. должны стать на строго научную почву и работать таким же точным методом, каким работает естествознание. При этом Маркс выражает полную уверенность, что при посредстве всестороннего изучения экономических сил есть возможность «определить с естественно-научной точностью» всю общественную ситуацию. Исходным положением и руководящим методологическим принципом являются, таким образом, не сознание, *не понятие и не идея, а материальные конкретные факты и их взаимные связи*, ибо, как гласит краткая формула Маркса: «но сознание людей определяет их бытие, но, напротив, общественное бытие определяет их сознание».

Далее, точное и подлинное исследование но может заключаться в Сравнении идеи с фактами, ибо под каждую, даже ложную идею молено подогнать известное количество фактов и тем оправдать ее действительность. Подлинно научный результат может быть получен лишь тогда, когда определенная закономерность выводится из сопоставления фактов с фактами. А поэтому, как говорит рецензент «Капитала», «критика — в смысле исследований — будет заключаться в сравнении, сопоставлении, сличении *факта не с идеей*, *а с другим фактом*. Для нее важно только, чтобы оба факта были возможно точнее исследованы и действительно представляли собой различные степени развития, да сверх того важно, чтобы не менее точно исследованы были порядок, последовательность и связь, в которых проявляются эти степени развития».

Руководствуясь этим именно методом исследования, Маркс пришел к общему и чрезвычайно важному заключению, что каждый исторический период имеет свои собственные законы или, говоря словами Маркса, «как только жизнь пережила данный период развития, вышла из данной стадии и вступила в другую, она начинает управляться

уже другими законами». Далее, по формулировке Маркса — «На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества вступают в противоречие с существующими производственными отношениями или, употребляя юридическое выражение, с имущественными отношениями, внутри которых они до сих пор действовали. Из форм развития производительных сил эти отношения становятся их оковами. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономического основания, более или менее быстро преображается и вся громадная надстройка над ним». Переход от одной стадий в другую обусловлен, таким образом, накопившимися противоречиями, которые находят свое разрешение в следующей фазе развития. Момент перехода из одной общественной формы в другую есть скачок.

Итак, везде и повсюду исходной точкой и руководящим методом должно, быть всестороннее исследование материальных конкретных фактов в их возникновении, развитии, изменении и исчезновении и т. д. Поэтому Маркс в том же «Послесловии» формулирует в согласии с пониманием Кауфмана свой метод в таких выражениях: «Исследование должно детально освоиться с материалом, проанализировать различные формы его развития, проследить их внутреннюю связь. Лишь после того, как эта работа закончена, может быть надлежащим образом изложено действительное движение. Раз это удалось и жизнь материала получила свое идеальное отражение, то на первое время может показаться, что перед нами априорная конструкция».

Итак, материал, проанализированный способом раскрытия в нем самом всех его сторон, всех связей, обнаружения его движущих сил, представляется в идеальном отражении. Другими словами, идея заключается в самой конкретной материальной действительности. Когда эта идея выявлена полностью, она может казаться априорным построением, в то время, как на самом деле она является апостериорным результатом.

Исходя из этих основных положений метода, Маркс тут же определяет различие между его методом диалектического материализма и идеалистической диалектикой Гегеля:

«Мой диалектический метод не только в корне отличен от гегелевского, но представляет его прямую противоположность. Для Гегеля процесс мысли, который он под названием идеи превращает в самостоятельный субъект, есть демиург (творец) действительности, представляющей лишь его внешнее проявление.

Для меня, наоборот, идеальнее есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное».

В этой краткой формулировке противоположность методов определяется противоположностью общих философских миросозерцаний. Диалектический метод Маркса обусловлен первоначальными исходными предпосылками материалистической философии, между тем как диалектический метод Гегеля вытекает из общеидеалистического миросозерцания. В этой формулировке выражены два положения: 1) что познающему субъекту противостоит «материальное», т. е. материальный действительный мир, 2) что идея составляющая исходный пункт и сущность идеализма, есть не что иное, как переведенный и переработанный в человеческой голове материальный, воспринимаемый и действующий на субъект внешний мир.

Противоположностью исходных философских положений определяется в конечном счете противоположность методов, о которых заявляет Маркс. Тут же Маркс считает нужным дать краткую характеристику диалектики Гегеля. «Та мистификация, — гласит известное место послесловия, — которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что Гегель дал исчерпывающую и сознательную картину ее общих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть рациональное зерно под мистической оболочкой».

Диалектика Гегеля сохраняет, следовательно, для Маркса силу как учение *об общих формах* движения.

Диалектика Гегеля, таким образом, *формальная*. Ее формальный характер обусловлен, согласно убеждению Маркса, идеалистическим мировоззрением великого философа-идеалиста.

Диалектический метод, как он выражен у Гегеля, стоит «на голове», и тогда лишь он получит свое надлежащее значение, когда этот метод или диалектика будет поставлена на ноги. А поставлена она будет на ноги лишь при том необходимом условии, когда ее реальной основой станет на место абсолютного идеализма материалистическое учение.

Необходимо, следовательно, выяснить подробно, во-первых, что собственно означает поставить гегелевскую диалектику на ноги, в таком смысле стоит она в системе Гегеля на голове. Во-вторых, какие мотивы побуждают Маркса считать диалектику Гоголя учением *об общих формах движения*.

Выяснение этих главных вопросов требует критического рассмотрения основ системы Гегеля, философского содержания его диалектики, с одной стороны, и выявления принципов материалистической диалектики — с другой.

Глава вторая

Философия Гоголя обычно излагается приблизительно так: «Центром и сущностью всей системы является абсолютная идея, природа есть ее инобытие, абсолютная идея достигает своей полноты в конце всего космического процесса. Подлинная истина есть полнота абсолютной идеи. Исходный пункт философской системы — чистое бытие, переходящее в небытие, что и составляет сущность диалектического процесса». А затем следуют деления: абсолютный дух, объективный дух, субъективный дух; далее идут категории: количество, качество, мера, сущность и т. д.

Такое формальное изложение, конечно, само по себе верное, так как все эти принципы и категории действительно соответствуют всем гегелевским определениям. Тем не менее такое формальнее изложение, говоря словами Гегеля, скучно и бессодержательно, потому что основные принципы не разъясняются, а тавтологически повторяются. Другими словами, в подобного рода изложениях отсутствует путь внутреннего логического развития. Остаются совершенно непонятными и неясными и сущность, и построение философии Гегеля. Один из важнейших вопросов — что заставляет мыслителя брать за исходный пункт и за конечный результат абсолютную идею — покрыт мраком неизвестности. А между тем выяснение этого пункта, как и других основных начал, имеет первостепенное значение для понимания истинного смысла, подлинного содержания гегелевской диалектики.

В современной марксистской теоретической литературе мы часто встречали сопоставление учения Гегеля с диалектическим материализмом. Но происходит это сопоставление, на наш взгляд, странным образом. Приводятся отдельные цитаты из Гегеля, сравниваются с некоторыми положениями диалектического и исторического материализма, утверждается сходство и в результате оказывается, что Маркс был чуть ли не гегельянец, а Гегель почти что марксист. Делались, конечно, оговорки, что система Гегеля, как идеализм, неприемлема, а поэтому долой систему, и да здравствует диалектика. Спору нет, в произведениях Гегеля встречаются в порядочном количестве отдельные мысли, приемлемые с точки зрения марксизма. Но произведения Гегеля не составляют в этом смысле абсолютного исключения.

У всякого крупного мыслителя-идеалиста имеются налицо положения, выдерживающие строго научную критику. Как это давно всем известно, идеалисты не падают с неба, а существуют на земле и имеют, следовательно, дело с эмпирической реальной действительностью. Чем крупнее мыслитель, тем интенсивнее и сильнее он старается понять и объяснить действительность. Действительность, в отдельных ее частях, может быть и бывает истолкована идеалистом совершенно правильно, независимо и чаще всего вопреки его собственным идеалистическим предпосылкам и конечным выводам. Такое правильное истолкование тем в большей степени присуще Гегелю, что он касаются многих областей с точки зрения развития, стремясь охватить всю действительность в ее неразрывной

исторической связи. Однако же при общем философском рассмотрении оказывается, что и верные положения не дают тех результатов, которые должны были бы дать при других философских предпосылках. Не дают и не могут дать по той причине, что они остаются фактически оторванными, не соответствующими общему философскому направлению мыслителя. Например, в «Философии истории» мы читаем: «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас, что действия людей исходят из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и при том так, что в этом мире деятельности только эти потребности, страсти, интересы выявляются как побудительные мотивы и выступают в качестве главных действующих сил. Конечно, здесь участвуют также и общие цели, воля к добру, благородная любовь к отечеству, но эти добродетели и это общее стоят лишь в незначительном отношении к миру, и к тому что он создает.

Разумеется, мы можем видеть проявление разума, осуществленного в самих этих личностях и в среде их действия, и тем не менее эти добродетели влияют на человеческую массу лишь в незначительной степени и к тому же обладают сравнительно ограниченным кругом воздействия. Напротив, страсти, цели частного интереса, удовлетворение себялюбия действуют сильнее всего, их мощь заключается в том, что они презирают все границы, которые хотят им поставить право или нравственность, и в том, что эти природные силы непосредственно ближе к человеку, чем искусственное и скучное самообуздание ради порядка и умеренности, права и нравственности»[1]. Это общее объяснение причин исторических событий если не материалистическое (не материалистическое потому, что страсти, интересы и т. д. не объяснены материальными общественными отношениями), то во всяком случае реалистическое. Реалистическим оно является по той причине, что исторические идеи и цели, добродетели и т. п. идеологические ценности имеют по Гегелю ограниченное значение и, как гласит цитата, их влияние весьма незначительно. Но такого рода высказывания Гегеля не должны ввести в заблуждение относительно общего содержания затрагиваемых областей вообще и философии истории в частности.

Человеческие идеи в сфере материальной, конкретной действительности — это у Гегеля одно, а общая сущность исторического процесса — совершенно другое. Ибо интересы: страсти, добродетели, себялюбие — все это в конечном счете есть игра мирового разума, творящего историю человечества. А потому, несмотря на все реалистические и подчас даже материалистические объяснения отдельных исторических событий, гегелевская философия истории есть развитие и завершение теодицеи. Так именно и гласит конец «Философии истории» Гегеля.

«Что мировая история, — читаем мы там, — в изменчивой игре ее событий есть развитие и действительное становление духа — это подлинная *теодицея*, оправдание бога в истории. Лишь тот взгляд в силах примирить дух с мировой историей и действительностью, что то, что произошло и происходит повседневно, не только не совершается без бога, но по существу есть дело его самого».

Это завершение философии истории вытекает с логической необходимостью из общих предпосылок философии Гегеля, примененных к историческому ходу вещей. В той же «Философии истории» мы читаем: «философия также подходит к своему делу a priori поскольку она предполагает идею. Но таковая (идея) бесспорно налична. Это — убеждение разума»[2].

Мы видим таким образом, что общий итог, заключающий в себе весь смысл философии истории Гегеля, но есть случайный теологический привесок, а является, как выразил это сам Гегель, основной сущностью, которая должна объективно примирить нас с мировой действительностью и дать нам субъективное утешение.

---

[1] Hegel, Sämmtliche Werke, Heransg. v. Glockner, B. XI, S. 48. Цитаты из Гегеля взяты из этого издания. Две цитаты, взятые из т. I русского издания, оговорены отдельно.

[2] Гегель различает в этом месте двоякого рода априоризм; априоризм субъективный, состоящий в предвзятой идее историка, и априоризм общефилософский, являющийся исходным пунктом и сущностью всей исторической жизни человечества. Здесь Гегель имеет в виду априоризм во втором смысле.

Мы привели эти две выдержки с целью показать, что на основании отдельных мест эмпирического характера из Гегеля нет ни малейшей возможности составить себе хоть сколько-нибудь ясное представление об отличии диалектического метода Маркса от идеалистической диалектики Гегеля. Следовательно, для того чтобы дать себе ясный отчет о сущности и характере гегелевской диалектики, необходимо, как уже сказано выше, ознакомиться с общими принципами и их развитием в философии великого мыслителя. К изложению этих принципов мы и перейдем, но тут же сделаем необходимую оговорку, что мы будем иметь дело с самыми общими и существенными началами. За ограниченностью места нам придется опустить ряд общих положений, а также деталей которыми перегружена система Гегеля. Такой пропуск не нарушит изложения концепции в целом.

Глава третья

Гегель приступает к созданию своей системы с безусловным убеждением в том, что им найден истинно критический путь, следуя которому возможно создать настоящую философию или, иначе, найти абсолютную философскую истину. Подлинно критическим он считает отыскание исходного философского начала путем критики методов предшествующих философских систем и анализа сознания.

Вся предшествующая ему философия была, по его убеждению, формальной, догматической или, что одно и то же для него, метафизической. Метафизический характер всей предшествующей философской мысли заключается в том, что исходный пункт и сущность каждой философской или теологической системы принимались как нечто с самого начала полное, законченное и абсолютное. Общий принцип такого абсолютного начала может сводиться к неподвижной формуле формальной логики A = A. С этой метафизической точки зрения каждое предшествующее в отношении новой системы философское учение рассматривалось как ложное построение. Метафизический характер такого мышления определялся отсутствием принципа диалектического развития. В действительности все философские принципы представляют собой необходимые моменты в общем процессе развития философского мышления. С этой точки зрения история философии является в известном смысле самой философией, находящей свое полное завершение в системе Гегеля.

Это — одна сторона критического отношения великого идеалиста к философскому методу.

С другой стороны, философское начало должно быть найдено путем критики, исходящей из основания разума. Мировая субстанция должна быть постигнута не путем интуиции (что по Гегелю невозможно), а при помощи строго логического и научного мышления. В этом — главный момент подхода Гегеля к созданию философской системы.

Но что же такое философия? Каков ее предмет? Все отдельные науки имеют своим содержанием ту или другую конкретную область. Ботаника занимается растительным царством, зоология — животным и т. д. Не существует вопроса о том, что представляет собой растительное или животное царство как таковое.

Фактически все отдельные науки, сами по себе взятые, исходят из догматических начал, так как они предполагают целый ряд категорий аксиоматически, не подвергая их ни малейшей критике, ни малейшему сомнению, как например, категорию причинности и вообще целый ряд положений, которыми отдельные науки оперируют, считая их доказанными. Философия же как раз имеет дело с общими предпосылками и общими принципами, лежащими в основе всех областей науки и составляющими, следовательно, сущность всей мировой действительности. Такой всеобщей основой является *понятие*. Поэтому Гегель характеризует философию как постижение действительности через понятие. А понятие сводится к мышлению. Таким образом предметом философии является мышление, следовательно, философия есть *мышление о мышлении*.

Спрашивается далее, какова задача философии? Задачу философии составляют искание и достижение истины. Но что такое истина? Первый и исчерпывающий ответ Гегеля гласит: «Истина есть *целое*». Но только идея, завершающая себя посредством саморазвития,

есть целое. Вот как формулирует Гегель основной принцип своей философии: «Об абсолютном следует сказать, что оно по существу есть *результат*, что оно только в конце есть то, что оно есть по истице, и что его природа состоит в том, чтобы быть действительностью, субъектом или самостановлением»[3].

Другими словами, это общее целое должно включить в себя все моменты пути своего развития. Всякий результат является по существу реализацией первоначально намеченной цели.

«Результат только потому тождественен началу, что начало есть цель»[4].

Путь движения, таким образом, есть целесообразный. Разум, который служит исходным и конечным пунктом в системе Гегеля, толкуется им как целесообразная деятельность (Die Vernunft das zweckmässige Thun ist).

Но целесообразность не должна быть понята в обычном вульгарном смысле, что все создано для человека или что одна вещь служит средством для другой вещи, согласно предопределению. В этом именно вульгарном смысле бытие каждой вещи определяется той вещыо, для которой она служит средством. С точки зрения Гегеля целесообразность в ее первоначальном исходном пункте Ничем не обусловлена, а потоку цель в Абсолютном значении есть «непосредственное, покоящееся, самодвижущее». Итак, разум есть самодвижущая субстанция.

Выходит, таким образом, что если субстанция у критикуемых Гегелем философов представляет собой с самого начала готовое целое со всеми своими атрибутами, то, по Гегелю, наоборот, субстанция целесообразно развивается в достигает своего завершения путем саморазвития; отсюда следует для Гегеля, что субстанция есть субъект. Субъектом она становится вследствие двух моментов: во-первых, *потому, что она целесообразна, а во-вторых потому, что она развертывается и развивается согласно заключенной в ней определенной цели достижения самосознания*.

Но где же первоначальный пункт всего этого процесса, который должен быть постигнут философией, другими словами, с чего должна начать философия? Уже древние, говорил Гегель, поняли что Положения «нечто возникает (только) из чего-либо» и из ничего ничто не возникает», (aus Etwas wird Etwas, oder aus Nichts wird Nichts) исключают всякую возможность становления, т. е. перехода чего-либо в нечто. Гегель понимает здесь «что-либо» как абсолютно законченную субстанцию, а абсолютная законченность вещи в том именно и заключается, что эта вещь не может перейти в другую вещь. Абсолютно законченная вещь равна только сама себе, а потому она остается сама собой, «так как то, из чего нечто становится, и то, что становится, — одно и то же; здесь осуществляется только положение абстрактного jрассудочного тожества».

Началом философии, следовательно, не может быть нечто готовое и законченное. Неготовым и незаконченным является, с его точки зрения, чистое бытие, но не В том понимании бытия, которое составляет результат абстракции от существующего мира вещей, а бытие как непосредственное данное.

Гегель пишет: «Когда мы начинаем мыслить, мы не имеем ничего, кроме мысли в ее чистой неопределенности, так как к Определению уже принадлежит одно и другое; вначале же мы еще не имеем ничего другого. Неопределенное, как мы его здесь имеем, есть непосредственное, не опосредственная неопределенность, не устранение всякой определенности, но непосредственность неопределенности, неопределенность до всякой определенности, неопределенное как наипервейшее.

«Но это мы называем бытием. Этого нельзя ощущать, созерцать или представлять, но оно есть чистая мысль и как таковая составляет начало»[5].

Это чистое бытие, мы бы сказали, есть, согласно Гегелю, первая форма абстракции. Это, собственно, мышление как субстанция, до его инобытия, иначе говоря, в его

---

[3] Hegel, B. II, S. 24.
[4] Там же, стр. 25.
[5] Hegel, B. VIII, S. 204.

первоначальной форме. Это бытие постигается философом; и делается предметом философии благодаря свободному акту мышления.

«Мышление — пишет философ, — становится на ту точку зрения, где оно существует само для себя, само творит свой объект и само себе его дает»[6].

Вследствие своего абсолютного характера это чистое, лишению всякого содержания бытие равняется «*ничто*». Однако, несмотря на это, «*ничто*» все же составляет *отрицание* бытия, являясь его *противоположностью*. Иначе говоря, бытие и «ничто» равны и в то же время не равны, составляя, таким образом, *единство противоположностей*.

«Это чистое бытие есть чистая абстракция, тем самым абсолютно негативное, которое, взятое также непосредственно, есть «ничто»[7].

Чистое бытие переходит, таким образом, в ничто; этот переход есть *становление*, ибо в переходе бытия в ничто есть момент их движения и их единства.

«Напротив, так же и ничто, как это непосредственное, самому себе равное, есть *то же самое*, что бытие. Истина бытия, как и (истина «ничто», есть поэтому *единство* обоих; это единство есть становление»[8].

Становление есть, таким образом, движение двух противоположных чистых понятий — бытия и небытия.

Становление заключает в себе переход одного в другое, причем то, что переходит в другое, существует и не существует.

В процессе становления оба момента бытия и небытия существуют неразрывно. Они существуют как противоположности.

Абсолютный, непрестанный переход бытия в небытие, т. е. непрерывное отрицание бытия небытием, превратил бы этот процесс в неудержимый поток, лишенный всякого задерживающего момента. Подобный процесс, говорит Гегель, уподобляется огню, который потухает, уничтожая свой собственный горючий материал. А поэтому результат этого процесса все-таки не пустое ничто и не истребляющий себя огонь, но представляет собой отрицание идентичного с ним бытия. Не пустым этот процесс оказывается по той причине, что в его основе лежит единство друг друга проникающих противоположностей. В своем движении эти противоположности взаимно уничтожаются и в то же время сохраняются и тем самым образуют новое единство. Этот момент сохранения и отрицания бытия, образующий новое единство, есть «тубытие» (наличное бытие). (Dasein). В *этом движении* бытие получает свою определенность в «тубытии». Проявление этой определенности в «тубытии» есть *качество*. Поэтому можно сказать, что качество вообще идентично с бытием. Оно являет собой непосредственную определенность в отличие от общего понятия количества, которое также определяет бытие, но определяет его чисто внешним образом. Количество не тожественно с бытием и не выражает его сущности. Количество, как говорит Гегель, «равнодушно» к бытию и ко всем моментам его развития, ибо с точки зрения количества совершенно безразлично, какое именно имеется в виду качество. Количество в отношении бытия «внешне». Качество определяет *собой конечные вещи*. Что-либо есть именно, что оно есть посредством его качества. «Теряя свое качество, оно перестает быть тем, то оно есть»[9].

Качество, таким образов, есть категория конечного, а потому, рассуждает Гегель, оно имеет место лишь в природе, но не в духе и не в сознании. В области духа качество не существует; но поскольку оно проявляется в области субъективного духа, оно играет роль, но подчиненную. Так например, характер, который относится к духовной сфере, все же не выражает сущности души. Качество в духовной области имеет место лишь в болезненных состояниях, в безумии, в ревности, т. е. там, где оно, по Гегелю, есть выражение процессов природы[10].

---

[6] Там же, стр. 63.
[7] Hegel, B VIII, S. 207.
[8] Там же, стр. 209.
[9] Hegel, B. VIII, S. 217.
[10] Там же, стр. 218.

Качество, преодолевающее заключенное в нем отрицание, есть реальность. Еще иначе, реальность вещи определяется не заключенным в ней отрицанием, ведущим к ее переходу в другую вещь, а тем ее состоянием, которое выступает в данный момент.

Мы видели до сих пор, что противоречивое движение чистого бытия и ничто образуют отдельные вещи и процессы. Каждая отдельная вещь как *отдельная* определяется своей границей, своим концом.

«Определение отдельных вещей есть не что иное, как их конец»[11].

Итак, отдельные вещи конечны. Однако, несмотря на их конечность, строится идея бесконечности на основании последовательного ряда конечных вещей. Нечто становится другим, это другое в свою очередь становится опять чем-то, это что-то опять другим и т. д. до бесконечности. Этого рода бесконечность, идущую по прямой линии, Гегель называет «дурной бесконечностью». Это — *дурная* бесконечность именно потому, что она лишена положительного характера и вытекает из последовательного отрицания. Этого рода бесконечность отрицает и сохраняет в то же время конечное. Сохраняя конечное, она фактически не двигается вперед. Каждая граница вызывает другую границу, так что в результате мы имеем линию границ.

«Устанавливается граница, затем процесс выходит за нее, затем вновь устанавливается граница и т. д. Таким образом мы имеем здесь лишь поверхностную смену, которая всегда пребывает в конечном. Если полагают освободиться от конечного посредством продвижения в таковую бесконечность, то в действительности это есть только освобождение от бегства»[12].

Истинная же бесконечность, по Гегелю, есть нечто существенно иное. Бесконечное заключается прежде всего в том, что оно не знает ни начала, ни конца. В этой бесконечности нет отрицания, она чужда каких-либо границ. Эта бесконечность уподобляется окружности, потому что она представляет собой полное неразрывное целое. Каждая точка окружности не может рассматриваться ни как начало, ни как конец или, что то же, является и тем и другим.

Бесконечность уподобляется кругу, потому что чистое бытие, тожественное с абсолютно чистым мышлением, т. е. с мышлением, лишенным всяких определений, не имеет ни начала, ни конца. Исходным пунктом гегелевской философии является поэтому именно это *бесконечное*.

Философия, следовательно, есть постижение вечного бытия и *его движения*. Истинная философия тожественна поэтому в конечном счете с абсолютной, идеей в ее движении. Согласно этой основной точке зрения, история философии отражает во всех ее моментах движение абсолютной идеи. Первая философская школа (ионийцы), провозглашая своим принципом то или другое вещество (Фалес и Анаксимен) и придавая этому веществу значение всеобщей субстанции, фактически выходит за пределы этого вещества. Например, субстанция Фалеса — вода, которая представляя собой принцип всех вещей, тем самым, как выражается Гегель, переставала быть водой. Речь, следовательно, шла о всеобщем. В дальнейшем своем развитии история философии чем дальше, тем больше освобождается от чувственных определений субстанции, возвышаясь сознательно до чистого бытия. Элейцы уже прямо и непосредственно провозглашают субстанцией чистое бытие, тожественное с мышлением. Несмотря на видимую противоположность идеалистической и материалистической философии, материалист-Демокрит тоже имеет дело с бытием как таковым, хотя бы потому, что его основной принцип — атом есть также предмет чисто мыслительного постижения. Гераклит сосредоточивает все свое философское внимание на становлении, т. е. на другой стороне развития абсолютной идеи. В учении пифагорейцев субстанцией объявляются числа, т. е. количества; опять-таки мы видим одну сторону развития той же идеи, хотя в ее внешнем проявлении. Софисты, отказываясь от признания

---

[11] Там же, т. IV, стр. 148.
[12] Hegel, B. VIII, S. 223.

какой бы то ни было субстанции, делают центром своей мысли субъективное восприятие в области познания и абсолютный релятивизм в области этики, и это тоже есть сторона идеи.

Сократ кладет начало диалектике благодаря своей иронии, которая заключается в том, что в беседе он при помощи разностороннего рассмотрения предмета доводил противника до утверждений, противоположных тем, с которых тот начинал. Сократ раскрывал, таким образом, диалектическое противоречие, приводившее к объективной истине. В философии Платона и Аристотеля мы видим синтез всей предшествующей философской мысли античного мира и т. д. Каждое философское течение было, таким образом, по Гегелю, выражением духа своей эпохи, истиной для данного исторического периода, а дух эпохи является моментом в развитии абсолютной идеи.

«История философии показывает в проявляющихся (как различные) философских системах частью лишь *единую философию на различных ступенях развития*, частью, что отдельные принципы, из которых каждый лежал в основе особой системы, суть только *ветви одного и того же целого*. Последняя по времени философия есть результат всех предшествующих и, стало быть, должна содержать принципы всех, поэтому она (впрочем, если она действительно есть философия) наиболее развитая, богатая и конкретная»[13].

Ясно таким образом, что все философские течения, составляя каждое в отдельности ветвь общей истории философии, являются не простыми частями целого, а преодоленными или снятыми. Это значит, что они и сохраняются и преодолеваются в последующих философских течениях. Но для всех ступеней развития сохраняется во всех отдельных проявлениях то общее, веем свойственное, что предметом познания и философского размышления является всегда всеобщее и вечное. Таков общий принципиальный взгляд Гегеля на всю историю философии.

Совершенно естественно, что с этой точки зрения все философское движение достигает абсолютной полноты в системе самого Гегеля.

Глава четвертая

Мы видели, что содержанием философии является, по Гегелю, всеобщее и что истина заключается в том же всеобщем. Так должен мыслить и мыслит истинный философ. Встает поэтому вопрос, как совершается познание и мышление у каждого человека, у нефилософа, или как совершался познавательный процесс у самого философа. Гегель, придавая большое значение всей исторической эмпирике, часто и с большой охотой ссылается на общечеловеческое мышление, которое с его точки зрения в *своем существе* всегда было верным, соответствующим подлинной истине. Человек, рассуждает философ, отличается от животного (это Гегель повторяет решительно, во всех своих произведениях) своим мышлением. В этом отношении каждый человек прежде всего метафизик в том смысле, что он выходит за пределы чувственного опыта. С точки зрения каждого человека истина постигается разумом. Но, несмотря на то, что, по Гегелю мышление является и орудием познания и содержанием его, познание человека вообще начинается с чувственного опыта. Наше познание, рассуждает Гегель, начинается из непосредственного познания. К нашему непосредственному познанию мы должны отнестись также непосредственно. Это значит, что первой ступенью нашего познания является чувственное восприятие окружающих предметов. На этой ступени познавательного процесса нужно отказаться от всякого предвзятого обобщения. Непосредственное содержание чувственной достоверности представляется нам самым богатым познанием, познанием бесконечного богатства во времени и в пространстве.

Кроме того, оно представляется нам как самое истинное, так как от предмета еще ничто не отнято, и предмет, следовательно, является перед нами в своей целостной полноте. Но эта достоверность, говорит Гегель, является в действительности наиболее абстрактной и бедной истиной. Содержание этой истины заключается лишь в том, что *нечто есть*. Ее

---

[13] Hegel, B. VIII, S. 39.

содержание в конечном счете сводится исключительно к утверждению бытия вещи. Точно так же сознание со своей стороны существует лишь как чистое *я*. Таким образом в первом туре получаются чистое *я* и чистый предмет («чистое это»). Другими словами, чистое непосредственное чувственное восприятие, кажущееся столь живым, в действительности неподвижно, безжизненно, мертво. Вещь остается одной и той же, таким же неизменным остается и субъект. Изменения вещи, как и изменения субъекта, не интересуют нашу чувственность. Точно так же взаимоотношения субъекта и объекта остаются неизменными. Отдельный субъект знает отдельные объекты. Чувственное восприятие по существу заинтересовано в бытии предмета постольку, поскольку субъект его воспринимает. В действительности истинным и существенным является предмет. Последний совершенно равнодушен к тому, познается он или нет. Он остается существовать и в том случае, если его никто не знает. «Но нет познания, если нет предмета»[14].

Необходимо, следовательно, прежде всего подвергнуть анализу, что представляет собой в действительности предмет чувственного восприятия. Начнем с вопроса, что такое *это* данное? Будем рассматривать его с двоякой точки зрения: о точки зрения *теперь* и *здесь*. Рассматривая предмет с этой двоякой точки зрения, мы увидим, что диалектика, заключающаяся в нем, раскроет нам истинное содержание предмета. На вопрос, что такое «теперь», мы ответим: «Теперь есть ночь». Для того, чтобы проверить истину этой чувственной достоверности, мы ее запишем. Истина, если ее написать, говорит Гегель, ничего от этого не потеряет. Если мы эту запись рассмотрим «теперь», в полдень, то окажется, что эта истина («теперь — ночь») уже не существует.

Это теперь, которое есть ночь, сохраняется как существующее, но в то же время обнаруживает себя, как несуществующее. «Теперь» сохраняется, но уже не как ночь. То же самое относится и к моменту «теперь» дня, который также сохраняется и отрицается. Полученное таким образом «теперь» оказывается уже не непосредственным, а опосредствованным. Это «теперь», стало быть, не ночь и не день. «Такое простое, которое посредством отрицания не есть *ни это, ни то*, есть *не это* и точно так же безразлично к тому, быть этим или тем, — мы называем *общим*. Общее ость, следовательно, действительная истина чувственной достоверности»[15].

Чувственная достоверность поэтому получается не от непосредственного восприятия предмета, а при помощи опосредствования, ведущего к обнаружению всеобщего. Само чувственное восприятие мы также определяем как всеобщее, когда говорим: *это есть*. Ибо, когда мы говорим: это есть, то в этом утверждении заключается общее понятие бытия.

Мы, конечно, не представляем себе чувственно это бытие вообще, Но мы его словесно выражаем.

Язык является, по Гегелю, самым верным орудием и выражением мысли, а в нем отсутствуют такие слова, которые выразили бы достоверность, полученную от непосредственного чувственного восприятия, так как без опосредствования чувственное восприятие достоверности не дает.

То, что было сказано в отношении момента «теперь», относится также и к другой форме чувственного восприятия — к моменту «здесь». Это «здесь», предположим, — дерево. Но я оборачиваюсь и вижу дом. Момент «здесь» как таковой не исчезает, он остается, исчезает только дерево и т. д. Этот момент «здесь» есть также всеобщее опосредствование, как и «теперь». Чувственная достоверность остается чистым бытием, чистой сущностью, лишь опосредствованной через чувственное восприятие. Если мы этот результат сравним с непосредственным чувственным восприятием, то мы должны придти к заключению, что непосредственно, данный предмет, который должен был быть существенным содержанием достоверности, превратился в несущественное. Более того, достоверность оказалась в

[14] Hegel, B. II, S. 83.
[15] Hegel, B. II, S. 84.

противоположном, т. е. в знании того, что непосредственно данное не выражало своей сущности.

Таким образом познание представляет, по Гегелю, прежде всего процесс, начинающийся чувственным восприятием и обнаруживающий посредством отрицания свою истинную сущность, которая заключается в общих определениях. Процесс этот имеет три момента. Гегель формулирует этот процесс следующим образом:

1) Я устанавливаю «теперь», оно утверждается как истина, но я устанавливаю его как прошлое или как снятое, снимаю первую истину и 2) затем утверждаю так вторую истину, что оно («теперь») было снято. 3) Но бывшего нет, я снимаю бытие в прошлом, снимаю «снятое» и таким образом возвращаюсь к первому утверждению, что «теперь» есть»[16].

Тот же процесс имеет место и по отношению к моменту «здесь». В общем получается в конечном результате, что диалектика чувственной достоверности есть не более, как история этого движения, и чувственная достоверность ость само это движение.

Сознание идет фактически этим именно путем. В этом движении заключается сущность чувственного опыта. Сущность эта забываются, и опыт начинается так, как будто чувственное восприятие дает само по себе достоверность. В действительности же чувственный опыт так таковой не дает никакой достоверности, ибо все, что бы мы ни выразили и как бы мы ни выразили, сводится по существу к *общему*. Даже когда мы утверждаем, что перед нами единичная вещь, мы этим самым высказываем *общее*, ибо понятие единичной вещи приложило ко всем вещам на свете. Если, говорит Гегель, мы встречаем собаку, то мы ничего о ней не узнаем, пока не отнесем ее к общему понятию животного.

Итак, чувственный опыт представляется нам в виде отдельных определенных вещей. Эти вещи определяются по существу не положительным перечислением их свойств, но отрицательным. Гегель соглашается со Спинозой, что «всякое определение есть отрицание». Тем не менее каждая вещь ведет наше мышление за пределы к общему, как это выражено в приведенных примерах. Истинное понимание и подлинная достоверность постигается, таким образом, не в чувственном восприятии отдельных вещей, а в диалектическом процессе обнаружения их сущности.

Что же такое сущность?

Прежде всего надо сказать, что, по Гегелю, сущность и ее явления неотделимы. Сущность не стоит где-то по ту сторону явлений, а сказывается в самом явлении. Для более или менее полного выяснения единства, сущности и явления необходимо вернуться к вышеотмеченному диалектическому процессу, основой которого, как мы видели, служит переход чистого бытия в ничто, другими словами, к процессу становления. Мы уже знаем, что в самой основе этого процесса лежит противоречие: движение от чистого бытия к небытию, в котором (движении) противоречия снимаются. Момент снятия и есть тубытие. Чистое бытие, или абстрактное в гегелевском смысле мышление, в этом процессе разрывается, будучи опосредствовано небытием. Все моменты становления, образующие тубытие, являются инобытием чистого бытия. В инобытии чистое бытие себя отрицает. Но, отрицая себя, оно вместе с тем утверждает себя в инобытии. Это непрерывное отрицание и утверждение есть природа, иначе говоря, совокупность всех вещей. Чистое бытие, или дух, вступает на путь собственного сознания, будучи опосредствован своим отрицанием.

«Ведь природа не есть нечто твердое и готовое для себя, что могло бы, стало быть, существовать и без духа, но только в духе достигает она своей цели и своей истины, и также дух, со своей стороны, не есть лишь нечто абстрактное, потустороннее природе, но только тогда достигает доподлинного и достоверного существования как дух, когда содержит в себе природу как снятую»[17].

---

[16] Hegel, B. II, S. 88.
[17] Hegel, B. VIII, S. 228.

Итак, природа и дух представляют, с точки зрения Гегеля, единый процесс, в котором дух приходит к самосознанию через свое отрицание, т. е. через свое инобытие. А природа, в свою очередь, потому раскрывает в себе закономерность и достигает своей цели, что она есть инобытие духа. Отношение духа к природе может быть, по нашему мнению, пояснено отношением актера к его перевоплощениям. Это сравнение тем более законно, что Гегель сам называет развитие абсолютного духа игрой. Актер играет различные роли, изображая, скажем, Гамлета, Макбета, Прометея и т. д. Каждая роль есть перевоплощение актера. В каждой роли актер отрицает себя как личность, но утверждает себя как актер. Он сознает себя актером исключительно при помощи отрицания своей собственной личности. В каждом моменте перевоплощения отрицается его сущность как личности. Он, следовательно, своей артистической сущности не может выразить через самого себя, а может ее выразить только в другом, отличном от него. Воспринимая все свои перевоплощения, т. е. свое инобытие, он впоследствии сознает тожество его собственной личности с его артистической природой.

Конечно, эта аналогия не является исчерпывающей, так как актер имеет все же образцы, по которым он создает свое инобытие, между тем как абсолютный дух творит свои перевоплощения из самого себя; но эта аналогия, как и всякая аналогия, взятая из области тех или других явлений мировой действительности, не может вполне соответствовать абсолютному, которое есть все. Тем не менее приведенная аналогия поясняет, как мне думается, деятельность гегелевского абсолютного духа.

Перейдем теперь к вопросу о сущности. Но тут же приходится сделать необходимую оговорку, что проследить за всеми моментами развития мысли Гегеля в этой проблеме нет никакой возможности, так как подробное изложение должно было бы занять большое место, превышающее границы этой работы, и оно по существу в данной связи: и не нужно, ибо задача этой работы заключается, как сказано, в выявлении основ гегелевского абсолютного идеализма и сущности гегелевской диалектики.

Одна из важнейших задач, которые поставил себе Гегель, это преодоление дуализма с точки зрения абсолютного идеализма. Как известно, одна из коренных проблем философии — это проблема отношения единства к множеству, постоянства к изменчивости или, выражая это же старым метафизическим языком, проблема отношения субстанции к ее акциденциям, проще, отношения сущности мироздания к отдельным вещам. Вся старая идеалистическая метафизика разрешала эту центральную проблему в том смысле, что окружающий нас чувственно воспринимаемый мир вследствие конечности всех явлений по существу своему не реален, не обладает подлинной действительностью. Действительно лишь то, что существует вечно и неизменно.

Конечно, решение этой проблемы подвергалось различным вариациям, которые обусловливались социальным состоянием и уровнем положительного знания данной эпохи. Конкретная чувственная действительность очень часто жестоко мстила такому метафизическому направлению мысли, заставляя так или иначе, в той или иной области природы принять себя как подлинную реальность. А потому фактически нет ни одной метафизической системы, которая выдержала бы этот отрицательный взгляд на чувственно воспринимаемую действительность до его логического конца. Отсюда в конечном результате получался дуализм. Гегель восстал против старой метафизики. Его критика старой метафизики с этой точки зрения сводилась к тому, то старая метафизика в данном главном пункте (в проблеме отношения единства к множеству) исходит из принципа тожества, упрочившегося в формальной логике и сводящегося к неподвижной формуле A = A, единство равно единству, множество равно множеству, бесконечное равно бесконечному, конечное равно конечному; изменчивое есть изменчивое, а постоянное есть постоянное. Отсюда получились три точки зрения: 1) изменчивость существует сама по себе и остается как самодеятельный ряд, а единство само по себе; 2) единство есть подлинная действительность и, следовательно, все изменчивое недействительно; 3) истинная действительность и есть изменчивость. В первом случае мы имеем дуализм, во втором — метафизический идеализм, а в третьем — скептицизм. Преодоление же этого

метафизического решения главной проблемы Гегель нашел в принципе диалектического развития. Принцип развития должен дать монистическую систему, в которой формально логическое для старой метафизики противоречие между единством и множеством сущностью и явлением должно быть преодолено. Преодоление этого метафизического противоречия он видит прежде всего в обнаружении ошибочности старой формальной логики, в критическом отрицании абсолютного тожества и в признании того, что развитие совершается путем противоречия и постоянного снятия его.

Но принцип развития, с точки зрения Гегеля, не может быть осуществлен, если исходит из готовой субстанции. Субстанция сама подвержена становлению и развитию. Она в конце своего развития становится тем, что она есть в действительности. Но с другой стороны, ее конечное завершение заложено в самом ее начале. Она, таким образом, осуществляет *заложенную в ней цель*, и отсюда следует, что субстанция есть мыслящий субъект. Но, говоря «мыслящий субъект», отнюдь не следует представлять себе индивидуальную личность, бога, как индивидуума, находящегося вне космоса. Субстанция как субъект, у Гегеля, означает мышление, заключающее в себе ряд моментов. Субъективный характер субстанции заключается в том, что субстанция совершает целесообразное движение к самосознанию. Мышление представляется как абсолютная сущность. Весь космос есть по существу мышление, и все нами воспринимаемое, весь опыт как в природе, так и в истории есть явление и действие мышления. Общая сущность есть, таким образом, объективное мышление, объективный разум, который в первоначальной его форме представляется как истое бытие. Что же представляет собой сущность воспринимаемого мира, воспринимаемых нами отдельных вещей, иначе говоря, то именно философия называет явлением? Как сущность она заключается во всех явлениях. В этом смысле в ней отрицаются все отдельные определения. Но, отрицая определенность явления, она в то же время не тожественна с чистым бытием, существовавшим до явления, до инобытия. Сущность, таким образом, есть бытие и негация чистого бытия, так как первичное бытие непосредственно, а сущность опосредствована через инобытие. *Сущность есть отрицание всех определений и границ отдельных вещей и в то же время отрицание чистого непосредственного бытия, так как она опосредствована*. Он не может мыслиться и существовать без чистого бытия, потому что она — бытие и без инобытия, в котором она себя проявляет как общее (и, проявляя, отрицает себя).

Это ее проявление есть ход движения самого бытия. Отрицание его отдельных вещей есть ее внешняя рефлексия, т. е. мышление, обращенное во-вне; отрицание отрицания, возвращение обогащенной отрицанием мысли к самой себе — есть внутренняя рефлексия, т. е. мышление, обращенное во внутрь. Это есть движение самого чистого бытия, которое посредством своей негации, перехода в инобытие, образует определения (Bestimmungen), другими словами, чувственно воспринимаемый мир.

«Этот путь есть движение самого бытия. Оно (бытие) обнаруживается в том, что оно вспоминает себя посредством своей природы и благодаря этому вхождению в себя становится сущностью»[18].

Сущность как таковая, следовательно, не дана с самого начала, она становится.

Таким образом, если абсолютное вначале определялось как бытие, то теперь оно определяется как сущность.

Сущность, проявляясь только в процессе диалектического движения бытия и небытия, имеющем своим содержанием переход бытия в небытие и творящем реальный, воспринимаемый нами мир, представляет благодаря этому процессу единство с явлением.

Главные моменты сущности следующие: «Сущность, которая отсвечивает (scheint) прежде всего в самой себе, есть рефлексия; во-вторых, она *является* (erscheint); в-третьих — обнаруживается: а) как простая, существующая в себе сущность в своих определениях

[18] Hegel, B. IV, S. 481.

внутри себя; b) как выступающая в тубытие, или по своему существованию и явлению; c) так сущность, которая едина со своим явлением как действительность»[19].

Далее, как известно, основная категория Гегеля — это понятие. Выяснение понятия о понятии представляется чрезвычайно трудным.

Учение о понятии является, по мнению Гегеля, краеугольным камнем идеалистической философии. С точки зрения формальной логики, понятие есть результат сравнения группы определенных предметов, причем обобщаются сходные признаки и отбрасываются различные. Все общее получается, таким образом, aposteriori как результат эмпирического действия.

Мы говорим, например, о понятии растения, животного и т. д. С этой точки зрения не существует субстанции животного как такового. Понятия этого порядка представляются Гегелю абстрактными, лишенными всякой жизни. Этого рода «формальные» понятия вытекают, по его мнению, из односторонней деятельности рассудка. Рассудок превращает в абсолют отдельные, чувственно воспринимаемые вещи, а затем обратно, подчеркивая общие свойства рассмотренных им в отдельности вещей, провозглашает эти свойства всеобщностью. Но эта рассудочная всеобщность не есть истинная общая основа вещей.

В действительности понятие есть нечто живое, движущееся, целесообразное. «Понятие, — говорит Гегель, — есть принцип всякой жизни и вместе с тем подлинно конкретно»[20].

Понятие, думает Гегель, называют абстрактным по той причине, что под конкретным всегда понимают чувственно-конкретное. «Понятие», конечно, нельзя осязать руками, его нельзя видеть и слышать[21], но ведь по существу, как мы знаем, именно непосредственное, чувственное восприятие неконкретно с точки зрения Гегеля. В своей основе понятие есть *единство бытия и сущности* и содержит в себе все богатство этих двух сфер.

Вся чувственно воспринимаемая действительность как бы разделена на виды, роды, группы и т. д. Все эти виды, роды, группы существуют в нашем мышлении как понятия. Все эти отдельности являются моментами становления и развития абсолютного разума. Мы уже видели несколько основных форм этого движения, мы знаем, что все категории получаются у Гегеля в процессе становления, другими словами, что они не даны у него в готовом виде.

Понятие также продукт становления, но общее между всеми полученными категориями — это первоначальное *всеобщее*. Понятия же в последнем счете качественны, целесообразны.

«Движение понятия, напротив, есть развитие, посредством которого только то полагается, что уже было налично в себе. В природе ступени понятия соответствует органическая жизнь. Так, например, растение развивается из своего семени. Семя уже одержит в себе целое растение, но идеальным образом, и поэтому нельзя понимать его развитие так, будто бы различные части растения: корень, ствол, листья и т. д. наличны в семени уже реально, но только в совсем малом виде. Это есть так называемая эволюционная гипотеза (Einschachtelungshypothese) недостаток которой состоит в том, что то, что налично вначале лишь идеальным образом, рассматривается как уже существующее»[22].

Ясно из этих строк, как и из всего построения, что понятия, по Гегелю, представляют собой подлинную конкретную сущность рода и вида. Они являются движущими силами. Процесс их движения развивается диалектически, как это иллюстрирует Гегель в «Феноменологии духа» на примере почки, цветка и плода. Цветок отрицает почку, а плод есть отрицание цветка и тем самым отрицание отрицания. Но понятие обладает тем же значением не только в природе, но естественно также и в области субъективного духа. Так например, Гегель, как ужо упомянуто, часто ссылаясь на язык и на всю традицию

---

[19] Hegel, B. IV, S. 484.
[20] Там же, стр. 481.
[21] Hegel, VIII, S. 353—354.
[22] Там же, S. 355.

человеческого мышления, говорит, что для создания того или другого законодательства исходным положением служит понятие государства.

Понятие государства, следовательно, представляет собой сущность государства. Или же другой пример: Гегель подвергает критике принцип взаимодействия, иллюстрируя свою критику рассуждениями исторического порядка. Государственное устройство Рима, говорит он, обусловливалось нравами римлян, и, наоборот, нравы в Риме определялись государственным устройством. Нетрудно видить, что такого рода объяснение вращается в заколдованном кругу, что по существу остаются без объяснения как нравы, так и государственное устройство. По-настоящему объяснить это взаимодействие возможно лишь тогда, когда оно будет сведено к понятию. Но тут же заметим, что Гегель не указывает, к какому именно понятию следует свести это взаимодействие, и мысль свою на этом обрывает.

Приведем еще пример.

На основании своего учения о понятии Гегель защищает против Канта онтологическое доказательство бытия бога. Создатель онтологического доказательства Ансельм Кентерберийский, с точки зрения Гегеля, более прав, нежели Кант, подвергший критике это доказательство[23].

Мы видим, таким образом, что понятия всякого рода из всех областей являются по существу своему субстанциями, но субстанциями не замкнутыми, не застывшими, не отдельными друг от друга, а движущимися и представляющими собой формы развития мирового разума.

По существу гегелевские понятия являются возрождением платоно-аристотелевской метафизики. На связь его системы с системами обоих этих мыслителей указывается там и тут самим Гегелем. Характеризуя процесс развития в органическом мире и указывая, что процесс этот есть по существу развитие понятий, Гегель берет под свою защиту платоновские идеи. Как известно, по Платону, наше познание эмпирического мира есть воспоминание души, созерцавшей когда-то, до рождения, истину. По этому поводу Гегель замечает, что нелепо было бы толковать «анамнезис» в том смысле, что школьник, усваивающий ту или другую истину, вспоминает ее как воспринятую до своего рождения. Не это имел в виду Платон. Воспоминания нужно понимать так, что в нашем духе заложены возможности познания, которое сводится к понятию, ибо всякая вещь познается нами именно потому, что мы ее подводим под существующее в нашем духе понятие. Но гегелевское понятие отличается, однако, от платоновских идей тем, что у Платона идеи трансцендентны, т. е. стоят над эмпирической действительностью; у Гегеля же понятия имманентны и существуют неразрывно от эмпирики. Более того, действительность есть их явление, продукт их целевой деятельности, наподобие энтелехии у Аристотеля, к которому Гегель относится с большим уважением, не за реалистические мотивы этого великого мыслителя, а за его метафизику, за что, кстати сказать, Гегелю достается от Ленина (XII сборник).

Прежде чем перейти к конечным выводам гегелевской системы, необходимо ответить на вопрос об отношении познающего субъекта к познанию абсолютной истины с точки зрения общего направления всей гегелевской мысли, а именно: каким образом человек как конечное существо познает бесконечное, как мыслится абсолютная идея? Ответом на этот вопрос является, по убеждению Гегеля, та несомненная истина, что мышление как таковое бесконечно.

Человек состоит, по Гегелю, как и по мнению всех идеалистов, из тела и духа. Дух, мышление — его сущность; тело относится к природе и есть инобытие духа. Душа, говорит Гегель, следуя в данном случае Спинозе, есть понятие тела. Человек, стало быть, познает абсолютный дух потому, что его мышление тожественно с абсолютным мышлением и мировым бытием. Если, согласно спинозовскому «amor dei intellectualis», познавательная любовь человека к богу есть любовь бога к самому себе, то, сообразно учению Гегеля,

---

[23] Hegel, B. XVI, S. 217—218.

познание человеком абсолюта есть познание абсолютом самого себя, ибо в человеческом мышлении абсолютный дух приходит к самосознанию.

Глава шестая

В своих «Пролегоменах» Кант определяет идеализм следующим образом: идеализм, говорит философ, заключается в утверждении, что «кроме мыслящих существ, нет ничего». Это совершенно верное определение идеализма, ибо этим определением сказано, что, согласно идеализму, весь космос представляет собой одно лишь мышление и что все вещи, все процессы — материя, движение, пространство, время, одним словом, все разнообразие воспринимаемой нами действительности — есть продукт мышления или, точнее, само мышление. Это именно мировоззрение Гегель старается проводить с изумительным железным упорством. Из этого, конечно, не следует, что это ему удается сделать и что он не наталкивается неизбежно на самые непростительные противоречия, которые он подчас сглаживает при помощи софистики, а чаще всего вводит в сферу своей аргументации такие факты и моменты, которые берутся из опыта, из арсенала последних результатов развития и приводятся в качестве первичных предпосылок. Но как бы то ни было, все построение и вся невероятно сложная, тонкая и утомительная конструкция имеют своей целью показать, доказать и обнаружить, что все существующее есть мышление. Вследствие этого необычайно трудно понять гегелевскую философию во всех ее деталях и очень трудно раскрыть и усвоить даже его терминологию, которая вследствие сложности построения и неосуществимости задачи часто сводится к тавтологии. Сам Гегель чувствовал и сознавал трудность своей задачи, — трудность, которая заключается именно в том, чтобы отвлечься от всей материальности содержания нашего опыта и непрерывно вращаться в так называемом чистом мышлении. Гегель неоднократно повторяет, что для того, чтобы понять то или другое его исходное положение, необходимо плавать в чистом эфире. И тут вновь вспоминаются удачные слова Канта, сказанные им опять-таки относительно идеализма или, точнее, идеалистической метафизики.

Полагают, говорит Кант, что чем выше подниматься в воздухе, тем легче дышать. Но бывает такая высота, на которой задыхаются.

На этой высоте часто остается Гегель, плавая, как он выражается, в своем чистом эфире. Гегель, конечно, как все гениальные умы, даже, может быть, больше других, понимал, что та философская система, которая не в состоянии оправдать и объяснить всю эмпирическую действительность, есть не более, как пустая, бессодержательная или, как любит выражаться Гегель, скучная болтовня. Он, как мы видели выше, с определенной резкостью нападает на формальную логику, поскольку она становится методом исследования, т. е. поскольку конкретность, сложность явления и процессов ею игнорируется. Философ во всей этой критике всегда и неизменно имеет в виду охватить все сложное многообразие действительности как в области природы, так и в области истории. До Маркса никто из мыслителей, за исключением, пожалуй, Гердера, не старался вникать в смысл истории человечества в такой степени, как Гегель. Фактически даже его мировая субстанция созревает и получает свое завершение в истории человечества, в его коллективном мышлении. Словом, свой абсолютный идеализм Гегель старался обосновать и оправдать всей мировой, доступной человеку эмпирикой. Действительность с этой точки зрения Гегелем не только не отрицалась, но, наоборот, стояла как бы на первом плане, так как ее-то именно и требовалось объяснить философским мышлением. Тут же следует сказать, что не только Гегель, но и всякий крупный мыслитель-идеалист никогда, как ужо замечено, не отрицал факта и значения для нас окружающей действительности. Беркли, являющийся с нашей точки зрения одним из критических основателей новейшего идеализма, отрицал материальную действительность предметов и в то же время признавал их безусловную *для нас* реальность. Отвергая традиционные упреки по адресу, идеализма, Беркли писал: «Я не оспариваю существования какой бы то ни было вещи, которую мы

познаем в нашем субъекте посредством чувственного восприятия или рефлексии. Что вещи, которые я вижу моими собственными глазами и осязаю собственными руками, существуют и *действительно* существуют, в этом я нисколько не сомневаюсь. Единственно, что мы оспариваем, это то, что философы называют *материальной субстанцией*».

Сказанное здесь не есть бессодержательная оговорка или стремление отстоять свою точку зрения какими бы то ни было средствами. Отнюдь нет. В этих строках выражено убеждение всех идеалистов от Платона до идеалистов нашего времени.

В конце концов представляется с первого взгляда совершенно безразличным, существуют ли в действительности вне нас материальные вещи или не существуют. Ведь можно вообразить, что все существующее есть наше представление и что мы сами тоже наше представление, и что этот фантастический мир имеет свои законы, и что эта фантастика может удовлетворять нас так же, как материальная действительность. С этой фантастической точки зрения возникает вопрос: не все ли равно в конце концов, фантастика это или нет — если мы существуем в ней, как в каком-то мире, который мы предполагаем действительным? Как бы это ни казалось странным, но таков именно объективный смысл, заключающийся implicite во всякой идеалистической системе. Глубокий мыслитель древности — Парменид, несомненный родоначальник объективного идеализма, первый высказал и по-своему определил сущность философского познания как тожество мышления и бытия. С этой точки зрения он признал чувственно воспринимаемый мир несуществующим. И этот же мыслитель пишет тем не менее о природе, высказывая откровенно ту мысль, что он занимается этим предметом так, как если бы природа действительно существовала. В последнее время с такой же сознательностью выступила школа «имманентной философии» (Шуппе и особенно Шуберт-Зольдерн, откровенно приходящий к солипсизму, притом также нисколько не отрицая существования действительности для нас).

Все эти направления фактически выдают нам тайну идеализма. Задача критики идеализма сводится, таким образом, не к тому, чтобы обнаружить факт отрицания идеалистами реальной действительности, так как они с практической точки зрения ее признают и не могут не признавать.

Задача сводится к тому, чтобы показать невозможность при идеализме: 1) практической деятельности, понимая последнюю во всеобъемлющем значении; 2) выведения законов различных областей; 3) критерия истины; 4) объяснения прогресса познания. В конечном результате все эти пункты сводятся к первому — невозможности практики.

Гегель имел в виду все эти вопросы, полагая, что построением системы на основе идеалистической диалектики ему удается их разрешить. Выручить должна была, главным образом, диалектика как основа развития. Для построения своего философского здания Гегель взял, во-первых, общий принцип новейшего идеализма — непосредственную данность сознания и мышления, во-вторых, общий принцип становления, который был обусловлен у Гегеля моментами: негативным и позитивным. Первый заключается в разрушительной критике основного положения формальной логики, тожественной и с точки зрения Гегеля с метафизикой абсолютного тожества вещи с самой собой. Принцип A = A, или абсолютное тожество вещи с самой собой, неподвижен и находится в полном противоречии со всей мировой действительностью, которая опровергает на каждом шагу эту неподвижную форму.

Позитивно следовал из этой критики вывод, что вещь есть в одно и то же время и то и не то, что она, таким образом, подставляет собой в конечном, счете единство противоположностей.

В первом пункте (непосредственная данность сознания) Гегель примыкает в историческом смысле прежде всего к Декарту.

В своей «Истории философии» Гегель указывает на полную солидариость с основным декартовским положением «Cogito ergo sum», что по существу переходит в «Cogito ergo e??

Декарт, как он сам рассказывает в своей книге о методе для того чтобы найти абсолютную истину, старался всеми силами удалить из своего сознания весь существующий

в ?? мышлении вещественный мир. Нужно было прежде всего подвергнуть абсолютному сомнению всю эмпирику. Гегель цитирует важнейшие места из Декарта в полном согласии с мыслителем. Центральная мысль Декарта сводится к тому, что можно усомниться во всем материально существующем, но нельзя усомниться в самом мышлении, так как *само сомнение есть мышление*. Можно усомниться в том, что существует земля, можно мыслить ее несуществующей , но сомневаться в том, что это мыслится, невозможно. Следовательно, самое несомненное, непосредственно данное есть мышление. Эта точка зрения была, согласно Гегелю, величайшим завоеванием, которым открывается новейшая истинная — критическая — философия. Ею было критически обосновано тожество мышления и бытия. Декарт; однако, не довел своего дела до конца и не мог довести вследствие отсутствия принципа диалектики.

Он остановился на дуализме. Ближайшим образом Гегель идя по этой же линии тожества мышления и бытия, примыкает к Фихте. Из философии Фихте взят Гегелем принцип негаций. Основной и кратко формулированный принцип Фихте гласит: от сознания к вещам есть мост, от вещей к сознанию моста нет. Этим необходимым мостом для Фихте было то, что сознание, в котором существуют представления вещей, предполагает их как свое собственное отрицание. Акт полагания имеет своей целью осуществление морального принципа. Фихте в данном случае нас не занимает. В связи с Гегелем имеет значение, что акт полагания абсолютным сознанием противостоящего ему объекта создает всю внешнюю действительность, как его инобытие, которое этим же сознанием впоследствии сознается для своего собственного самосознания. Как известно, когда речь идет о составных элементах гегелевской системы, взятых из ближайших предшественников философа, то обычно указывают на связь Гегеля не только с Фихте, но и с Шеллингом. В систему Гегеля вошел шеллинговский эволюционизм. Но в данном случае нас не интересует полнота исторических связей Гегеля с его предшественниками. Для нашего анализа важны выдвинутые с самого начала два момента: тожество мышления и бытия и основы диалектического развития у самого Гегеля.

Перейдем теперь к критическому рассмотрению вопроса о том, существует ли в действительности в нашем субъекте мышление как таковое, т. е. к тому положению, которое на наш взгляд является главной основой идеализма. Возьмем сначала декартовское положение, сущность которого сводится к тому, что сомнение равняется мышлению и что мышление, следовательно, мыслит и несуществующее. «Я могу, — говорит Декарт, — мыслить землю и существующей и несуществующей». Отсюда следует для Декарта вывод, что вещи могут быть удалены из сознания и сознание остается в таком случае в его чистом виде. С виду такое положение или утверждение кажется неопровержимым, но в действительности это не так. *В действительности мыслить несуществующим можно только то, что в той или другой форме существует*. Фантастические представления все же имеют своей последней основой реальные элементы. Без реальности невозможны и сновидения. Утверждение, что можно удалить все предметы из своего сознания, и сознание остается, имеет своей предпосылкой *существование тех вещей, которые якобы удаляются или устраняются*. Юм справедливо говорил, что при самом тщательном анализе собственного «я» он не мог найти ни одного момента «чистого я», т. е. такого момента своего мыслящего субъекта, который им бы сознавался как момент, совершенно опустошенный от всякого чувственного восприятия. И Юм совершенно прав. Абсолютно беспредметное мышление есть чистейшая иллюзия, которая традиционно переходит из одной философской книги в другую, приобретая прочность философского предрассудка. По существу утверждение чистого мышления как самостоятельно данной субстанции есть психологический внутренний опыт, выросший на почве развития абстракции и все большей и большей оторванности теоретического мышления от практической деятельности. Психологически философ имеет дело с высшими формами обобщения научно-философской мысли. Будучи фактически отдален от конкретной действительности, он создает себе постепенно иллюзию полной и безусловной самостоятельности мышления как такового. Но

это исключительно психологическая сторона, которая берется изолированно от социальных мотивов и в первую очередь от мотивов классовых, которыми обусловливаются возникновение такого отрыва, сохранение и культивирование его. Мышление без предмета абсолютно невозможно. Мысли и предмет существуют в нашем сознании неразрывно. Когда я мыслю мышление, то одно из двух: либо оно совершенно бессодержательно, представляет собой абсолютную пустоту (и даже не пустоту, потому что пустота, по справедливому замечанию Штумпфа, окрашена в серый цвет, имеет, следовательно, чувственное качество); либо же под словом: мышление мне представляется целый ряд мыслей, которые неразрывно связаны с тем или другим конкретно-чувственным содержанием; либо же если мое мышление непривычно конкретизации тех предметов, которыми оно непосредственно или посредственно обусловлено, то я себе представляю книги, которые прочитаны, или же слова или определенную терминологию и т. д. Словом, в зависимости от интеллектуального опыта и навыков мыслящего субъекта его сознание будет представлять себе при слове: мышление те или другие конкретные материальные объекты или процессы.

Но Гегель придает своей аргументации другой оборот. Мы видели в предыдущем изложении, что в развиваемых им элементах теории знания Гегель исходит из чувственного опыта. Познающему субъекту непосредственно дано чувственное восприятие. Непосредственно мы воспринимаем вещи: дерево, дом и т. д. Гегель почему-то подчеркивает при анализе этого восприятия моменты места и времени. Момент времени и фиксация данного места сливаются для него в конечном счете, как это мы видели выше, в «*общее*», теряя свою определенность. Момент *теперь*, момент *здесь* остаются в нашем сознании, но остаются как «общее», относящееся ко всякому «теперь» и ко всем «здесь». Точно так же воспринимающее «я» есть общее, потому что, утверждая понятие «я», этим самым утверждаю, что оно «общее». Отсюда делается Гегелем вывод, что чувственная достоверность в процессе познания отрицается и что это отрицание приводит к истинной достоверности, которая есть «общее», т. е. к *мышлению и к понятию*.

Истинной и подлинной реальностью оказывается понятие. Это положение опять-таки с виду кажется неопровержимым, но очень хорошо опровергается самим Гегелем, одним и многими его примерами, которые приводятся в подтверждение той основной его мысли. Пока мы приведем один из них. «Я бы, — говорит Гегель, — ничего не знал о собаке, что она такое, если бы у меня не было понятия животного». Прежде всего является вопрос, что означает знание собаки? Нам думается, что знание собаки обусловливается ее действием, на наши органы восприятия, всеми ее чувственными качествами и тем особенно выдающимся свойством, которое нас наибольше задевает в этом животном. Большинство человечества и до нас и в наше время не имеет ни малейшего представления о животном «вообще» в смысле общего понятия и тем не менее знает, что такое собака. Но Гегель, во-первых, может возразить что такое незнание не есть подлинное незнание, и во-вторых, что такое знание не есть подлинное знание. Ибо, с одной стороны, поскольку собака известна, то все же в основании лежит, хотя бы бессознательно, понятие о животном; с другой стороны, полнота познания собаки обусловливается познанием ее сущности, т. е. постижением общего понятия. В действительности все люди имеют это понятие, только оно часто не осознано. Но как это доказать? Из этнологии, например, достоверно известно, что целые племена (так называемые первобытные, которые фактически вовсе не первобытны) представляют собой продукт значительного отрезка культурного развития, но лишены того, что философ называет понятием. Например, первобытное охотничье племя дамарассы узнают свое стадо по отдельным качествам всякого отдельного животного; счет их доходит только до трех. Впрочем, незачем идти так далеко, к сознанию первобытных племен; достаточно внимательно, не с абстрактных философских высот, а конкретно, взглянуть на культурное человечество.

Подавляющее большинство современного человечества не оперирует общим понятием «человек» вообще. Человека отличают, конечно, от животного, от растения и от всего того, что не есть человек. В этом *отрицательном* отношении человека отличает на

всех ступенях исторического развития все человечество без всякого исключения. Но в положительном смысле человек определялся и продолжает определяться не своей принадлежностью к человеческому роду на основании положительных черт, свойственных человеческому существу, а на основании его социальных функций. Например, до Октябрьской революции у большинства нашего крестьянства понятие «человек» фигурировало большей частью в отрицательном смысле. В положительном же смысле человек большей частью определяется своей общественной функцией — в основании практических действий. По отношению к высшему классу человек из дворянства назывался «барин», замужняя женщина-дворянка — «барыня» и т. д. Конечно, в смысле отрицательном, в смысле отличия человеческого существа от всего окружающего, всякий человек определялся как человек. Если, например, крестьянин в поле видел приближающуюся фигуру человека, то он его рассматривал как такового, т. е. видимое существо есть «человек» — не дерево, не животное и т. д. Но если это человеческое существо оказывалось помещиком или чиновником, то возможны были два рода названий; или «барин» или, если крестьянин находился в состоянии сознательного антагонизма к представителю высшего класса, произносилась какая-либо насмешливо-оскорбительная кличка. Но и в том и в другом случае между «барином» и им самим, крестьянином, не было сходства, невозможно было объединить крестьянина и барина в одно понятие «человек». Казалось бы, что человек человеку наиболее близок, свойства его больше всего бросаются в глаза и человеческие черты должны были бы каждому человеку быть наиболее известны. И тем не менее понятие «человек» вообще есть продукт очень позднего человеческого развития. Оно появляется в качестве общего для всех человеческих существ понятия только у стоиков и циников (у Платона и Аристотеля раб не включался в понятие человека). Человек у стояков и циников выступает в качестве гражданина мира, вне нации и класса, что совершенно соответствует их анархичности и индивидуализму, возникшим на почве общественного разложения. А затем это понятие переходит к христианству, где человек становится абстрактным существом. Гегель с большой торжественностью замечает в своей «Философии религии», что только христианство открыло человеческую сущность, выразив ее в общем понятии «человек вообще. По Марксу же, равенство человеческих сущностей явилось результатом развития меновых отношений.

Понятие человека определяется в классовом обществе, как сказано, на основании социальных функций и классовых делений. «Открытие» абстрактной сущности человека, произведенное христианством, не просветило умы большинства населения, исповедующего христианскую религию. Мы видели, что все перечисленные понятия имели своим содержанием не абстрактную сущность человека, а определяются практическим социальным, классовым содержанием. Понятие, например, «господа», которым у нас определялись люди «высшего» класса, как мужчины, так и женщины, вытекло явно и непосредственно из их господствующего положения. Точно так же как понятие человека из трудящейся расы обусловливалось подчиненным общественным классовым положением. А затем далее надо сказать, что, по Марксу, общее понятие «человек», как и всякое понятие, есть абстракция.

В своей критике, направленной против Вагнера, Маркс пишет: «Человек». Если здесь понимается категория «человека вообще, то он вообще не имеет «никаких» потребностей, если обособленный человек противостоит природе, то его следует рассматривать как любое стадное животное; если же это человек, живущий в обществе какой бы то ни было формы, — и именно это предполагает господин Вагнер, так как его «человек», хотя не обладает университетским образованием, владеет, по крайней мере, речью, — то в качестве исходного пункта следует принять определенный характер общества, в котором он живет, так как здесь производство, т. е. его процесс добывания жизненных средств, имеет уже какой-нибудь общественный характер[24].

[24] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, книга 5. стр. 387.

Итак, по Марксу, «категория человека вообще или человеческая сущность вообще» не существует. На всех ступенях исторического развития человек определяется по существу общественной функцией. Общие понятия суть, по Марксу, *абстракции*, которые получаются на основании практической человеческой деятельности. О самом происхождении понятий мы читаем в этой же статье следующие, замечательные по своей истинной глубине строки: «Люди никоим образом не начинают с того, что «стоят в теоретическом отношении к предметам мира». Как и другие животные, они начинают с того, что едят, пьют и т. д., т. е. не «стоят» в каком-нибудь отношении, а активно действуют, при помощи действия овладевают известными предметами внешнего мира и таким образом удовлетворяют свои потребности (они, следовательно, начинают из производства). Благодаря повторению этого процесса способность этих предметов «удовлетворять потребности» людей запечатлевается в их мозгу, люди и звери научаются теоретически отличать внешние предметы, служащие удовлетворению их потребностей, от всех других предметов. На известном уровне дальнейшего развития, после того как умножались и дальше развивались потребности людей и виды деятельности, которыми они удовлетворяются, *люди дают отдельные названия целым классам этих предметов, которые они уже отличили на опыте от остального внешнего мира*. Это необходимо наступает так как в процессе производства, т. е. в процессе присвоения этих предметов, люди постоянно находятся в трудовой связи (Werktätiger Umgang) друг с другом и с этими предметами и вскоре начинают также борьбу с другими людьми из за этих предметов. Но это *словесное наименование* лишь выражает в виде представления то, что *повторяющаяся деятельность превратила в опыт*, а именно что людям, уже живущим в определенной общественной связи (а такое предположение необходимо вытекает из наличия речи), определенные внешние предметы служат для удовлетворения их потребностей. Люди дают этим предметам особые родовые *названия* лишь потому, что им уже известна способность этих предметов служить удовлетворению их потребностей и что они стараются при помощи более или менее часто повторяющейся деятельности овладеть или сохранить их в своем владении; они, возможно, называют эти предметы «благами» или как-нибудь иначе, что обозначает, что они на практике употребляют эти продукты, что последние им полезны; они приписывают предмету характер полезности, как будто присущей самому предмету, хотя овца вряд ли сочла своим «полезным свойством» тот факт, что она годится в пищу человеку»[25].

Мы видим, таким образом, что, согласно Марксу, понятия «вообще» являются продуктом опыта и что опыт в свою очередь есть результат практической деятельности. Понятия выражают собой не *метафизическую сущность*, как это имеет место у Гегеля, а представляют собой *название* для определенных классов предметов. «Люди дают этим предметам особые родовые названия лишь потому, что им известна способность этих предметов служить удовлетворению их потребностей».

Такого же взгляда на понятие придерживается и Ленин. Ленин выписывает из «Истории философии» Гегеля следующее место, направленное против Эпикура: «между, тем ясно уже (!!) само собой (!!), что если истинным считать ощущаемое бытие, то тем самым вообще уничтожается необходимость понятия, все распадается без всякого спекулятивного смысла, и утверждается обывательский взгляд на вещи; и действительно при этом нет никакого возвышения над точкой зрения обывательского здравого смысла, или вернее, все снижается до уровня обывательского смысла!!»

Гегель, как видит читатель, высокомерно нападает на Эпикура за признание этим последним, что чувственное восприятие является субъективным источником нашего познания внешнего материального мира и всех наших понятий.

Ленин высказывается с полной решительностью против Гегеля, защищая взгляд Эпикура. «*Клеветы* на материализм!!, — замечает Ленин, — «необходимость понятия» ни капли не «уничтожается» учением об *источнике* познания!!! Несогласие с «здравым

[25] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, книга 5, стр. 387—388. Подчеркнуто мною — Л. А.

смыслом» есть гнилая причуда идеалиста» (XII сборник, стр. 49, разрядка Ленина). Понятие, следовательно, по Ленину, как и по Марксу, есть продукт опыта и представляет собой абстракцию, но абстракцию, как выражается Маркс, «понятную», т. е. имеющую своей объективной основой материальную действительность.

Далее, все сказанное Марксом о возникновении и образовании понятия относится по существу ко всем высшим как научным, так и чисто формально-логическим понятиям. Конечно, на высших ступенях развития понятий их практичная основа скрыта, и именно вследствие этого является возможность отрывать понятия от их основы и рассматривать их как самостоятельную сущность. Но серьезное рассмотрение сущности и смысла всех понятий требует вскрытия их практической конкретно-реальной основы. И только исследование шаг за шагом этой конкретно-практической основы всех форм абстрактного мышления может привести нас к должному и подлинно научному результату. Этого именно требовала материалистическая диалектика Маркса.

Вернемся к гегелевскому примеру: мы не знали бы собаки, если бы не знали, что она принадлежит к животному царству. В связи с этим можно сказать, что собака тоже знает собаку, хотя, конечно, не как зоолог, а индивидуально. Если речь идет о зоологии, то каждый отдельный экземпляр подводится под общее понятие, которое вытекает из опыта. В этом смысле познание собаки приобретает свою полноту. Но одно дело научная классификация и установление в основе этой классификации и ее внутреннего содержания общих закономерностей, а другое дело — происхождение весь путь развития этих же самых понятий. Гегель, стоявший на точке зрения развития, это очень хорошо понимает. Местами он четко указывает на различие научной логики и логики эмпирической, практической, причем вторая явилась результатом развития первой. В этом смысле можно было бы Гегеля понять так, что каждый отдельный экземпляр только в том случае может быть всесторонне нами изучен и понят, когда изучены и исследованы общие свойства данного рода или вида, т. е. когда они в конечном счете приводятся к общему понятию. Но этот научный оборот мысли Гегеля как раз оспаривается.

Понятие есть сущность, данная нашему субъективному духу как проявление абсолютного разума. Является поэтому вопрос, почему же понятие, собственно говоря, не выступает на самых первых ступенях человеческого развития? На, что Гегель отвечает следующим образом: абсолютный дух совершает свое развитие медленно, согласно своей внутренней рефлексии и своей общей цели.

«Наука, — говорит философ, — в своем оформлении представляет это образующее движение как в его подробности и необходимости, так и в том, что уже стало моментом и ?? духа. Цель есть прозрение духа в то, что есть знание. Нетерпение требует невозможного, а именно, достижения цели без средств. С одной стороны, надо вытерпеть длину этого пути, так как каждый момент необходим, с другой стороны, на каждом надо помедлить, ибо каждый ?? есть индивидуальная целая форма и рассматривается абсолютно постольку, поскольку его определенность рассматривается как целое или конкретное, или целое рассматривается в своеобразии этого определения. Так как субстанция индивидуума, так как даже мировой дух имел терпение пройти эти формы на большом протяжении времени и предпринял колоссальную работу мировой истории, в которой он в каждой форме выявил, поскольку это возможно, все свое содержание и так как он не мог достичь самосознания посредством менее значительной работы, то поэтому по природе вещей индивидуум не может понять вою сущность с меньшим трудом; между тем ему это менее трудно, так как в себе это уже совершено, — содержание уже есть возможность, завершенная действительностью; принудительная непосредственность, оформление уже сведены к своему сокращению, к простому мысленному определению»[26].

Мы привели эту длинную выдержку, потому что в ней Гегель выразил как нельзя лучше всю сущность своей философской конструкции. Приступая к построению своей

[26] Hegel, B. II, S. 31—32.

системы, Гегель, как мы видели, исходит из истории философии, подвергая критике метафизический метод предшествующих философских систем. История философии есть движение мышления высшего порядка, движение, представляющее собою общую, неразрывную цепь, общая цель которой — достижение полноты философского мировоззрения. Философско-историческое мышление выдается незаметно и догматически за сущность общемирового процесса. Исходной и первой посылкой в смысле метода Гегель фактически берет *результат всего культурного процесса*, отраженного в человеческом мышлении. С точки зрения этого результата рассматривается *обратно* весь совершившийся процесс, который, по Гегелю, воплощен в истории философии. После анализа этого движения и абстрагирования его от всей эмпирической действительности Гегель приходит к чистому мышлению, к мышлению в себе, т. е. к мышлению до многообразия действительности. Но так как фактически существует эмпирический мир, отличный от воображаемого чистого мышления, — мир многообразный, состоящий из совокупности конечных вещей, то Гегель, следуя старым идеалистически-метафизическим традициям, объясняет возникновение и существование вещей как продукт непрерывного творчества чистого мышления, имеющего своей основной целью свое собственное самосознание. Достигается самосознание абсолютного духа в коллективном человеческом мышлении. Человеческое мышление есть, по Гегелю, проявление мышления абсолютного духа. Однако человеческое мышление на каждой ступени развития не закончено и не зрело вследствие того, что абсолютный дух делает свое дело, как сказано в этой выдержке, терпеливо, медленно, серьезно, а поэтому каждая фаза развития занимает длительный период. Этот способ действия абсолютного духа должен, по мнению Гегеля, принять во внимание изучающий индивидуум; приступая к научной работе, он должен проникнуться терпением самого абсолютного духа. Тут невольно возникает вопрос: почему человеческий индивидуум, мышление которого есть по существу тоже мышление абсолютного духа, не принимает этого в соображение естественным образом. В этом именно пункте Гегель становится на точку зрения *разрыва* между познающим субъектом и окружающей его средой. Разрыв этот принципиальный, ибо познающий субъект, с одной стороны должен по Гегелю полностью отражать в себе все развитие, а с другой — не поспевает его отразить. И это противоречие не диалектического характера, так как оно вытекает не из противоречивости самого движения, а из противоречия результата гегелевской мысли к ее же предпосылкам. Хотя все отмеченное нами имеет большое значение, но истинная важность приведенных здесь мыслей Гегеля заключается в следующем. Подлинный исторический процесс совершается в действительности так, как его изображает Гегель в приведенной формулировке. Мы имеем перед собою процесс развития научной и философской мысли, в котором совершается движение от менее сознательного к более сознательному. Каждая стадия исторического развития находит свое выражение во всей сумме коллективного человеческого мышления. Но из этого отнюдь не следует, что мышление есть основа все содержание этого процесса. Гегель же, став на абсолютную идеалистическую точку зрения, подменяет весь исторический процесс, всю сумму, все многообразие реальной действительности логическим мышлением. Он отрывает логику, т. е. отражение в человеческих головах действительности, от самой действительности, превращая ее в мировую субстанцию. Но мало того: так как мышление творит у него весь мир ?? так как мышлению присуща категория цели, то все его творчество целесообразно. И так как далее весь процесс направлен к все большему и большему сознанию, то Гегель превращает мышление в субъект, который совершает весь путь творчества для своего собственного самосознания. По существу мы видим здесь *реальный эмпирический процесс, переведенный на идеалистический язык*, т. е. процесс, говоря словами Маркса, поставленный на голову.

Поэтому Маркс точно формулирует метод Гегеля, когда говорит: «Для Гегеля процесс мысли, который он под названием идеи превращает даже в самостоятельный субъект есть демиург (творец) действительности, представляющий лишь его внешнее проявление».

Подвергая критике диалектику Гегеля, примененную Прудоном, Маркс в простых и ясных выражениях дает характеристику существу гегелевской системы. Маркс пишет в «Нищете философии»:

«Разум различается в самом себе от самого себя. Что это значит? Так как безличный разум не имеет вне себя ни почвы, на которую он мог бы стать, ни объекта, которому он мог бы противостать, ни субъекта, с которым он мог бы соединиться, то он поневоле должен делать прыжки, ставя самого себя, противопоставляя себя самому же себе и соединяясь с самим собою: положение, противоположение, сложение или — по-гречески: тезис, антитезис, синтезис. Что касается читателей, не знакомых с гегелевским языком, то мы откроем им таинственную формулу: она означает положение, отрицание, отрицание отрицания. Вот смысл этих слов. Это, конечно, не древнееврейский язык, с позволения г-на Прудона, а язык этого столь чистого разума, взятого отдельно от личности. Вместо обыкновенного индивидуума, с его обыкновенной манерой говорить и мыслить мы имеем здесь не что иное, как эту обыкновенную манеру в ее чистом виде без самого индивидуума.

«Можно ли удивляться тому, что в последней степени абстракции — так как мы имеем здесь дело с абстракцией, а не с анализом — всякая вещь является в виде логической категории? Можно ли удивляться тому, что, устраняя мало-помалу все, составляющее отличительную особенность данного дома, отвлекаясь от материалов, из которых он построен, от формы, которая ему свойственна, мы получаем, наконец, лишь тело вообще; что, отвлекаясь от размеров этого тела, мы оставляем в результате лишь пространство, что, отвлекаясь от этого пространства, мы приходим, наконец, к тому, что имеем дело лишь с количеством в чистом виде, с логической категорией количества. Последовательно отвлекаясь таким образом от всякого субъекта, от всех его так называемых случайных признаков, одушевленных или неодушевленных, людей или вещей, — мы можем сказать, что в последней степени абстракции у нас есть лишь логические категории как единственная субстанция». «Все существующее, все живущее на земле или в воде может быть сведено с помощью абстракции к логической категории; неудивительно, что весь реальный мир может, таким образом, потонуть в море абстракций и логических категорий».

«По мнению Гегеля, все, что происходило, и все, что происходит еще в мире, тожественно с тем, что происходит в его собственном мышлении. Таким образом философия истории оказывается лишь историей философии и притом — его собственной философии. Нет более истории, «соответствующей порядку времени», существует лишь «последовательность идей в разуме». Он воображает, что строит мир посредством движения мысли, между тем как в действительности он лишь систематически перестраивает и располагает, согласно своему абсолютному методу, те мысли, которые находятся в головах у всех и у каждого».

В этой блестящей характеристике *сущности* гегелевской философии чрезвычайно важен один момент, как бы мимоходом брошенный, но вместе с тем в известном смысле определяющий противоположность метода Маркса методу Гегеля. Мы имеем здесь дело, говорит Маркс, с абстракцией, а *не с анализом*. В этом противопоставлении *анализа абстракции* и заключается один из важнейших моментов различия диалектики и метода исследования у Маркса и Гегеля. Об этом различии у нас еще будет речь ниже.

Глава седьмая

Перейдем к другой первоначальной предпосылке гегелевского построения, к основному принципу диалектического развития. Становление и развитие представляются нам в опыте переходом вещи из одного состояния в другое. Одна вещь превращается в другую вещь, одни общественные отношения сменяются другими, одна историческая формация — другой и т. д.

Всякая смена, всякое изменение, всякое возникновение и исчезновение отражаются в логической абстракции в форме *бытия и небытия*. Вещь была и больше не существует; на ее место возникала другая вещь, подвергающаяся той же участи. Старый метафизический

идеализм объявлял на этом основании конкретно меняющуюся действительность вообще несуществующей. Гегель принял ее в лоно своей философии и провозгласил становление, изменение, развитие делом самой субстанции, развивающейся абсолютной идеи. Все есть, как мы знаем, продукт развития абсолютной идеи. Но так как основой процесса становления является превращение одной вещи в другую, ее бытия; в ее небытие, то Гегель взял за исходную и существенную предпосылку всего процесса бытие и небытие. Переход одного в другое, бытия в небытие и обратно — небытия в бытие, представляет собой основу всего мирового процесса. Отсюда должно проистекать все существующее многообразие. Гегель сооружает многосложное здание с бесконечным числом этажей: бытие, качество, количество, мера, сущность, явление, действительность и т. д. А сквозь все эти этажи просвечивает пустота, служащая фундаментом.

В интересной статье, посвященной Гегелю, Владимир Соловьев пишет: «Так как первым началом своей философии Гегель полагает понятие чисто бессодержательного бытия, равного ничто, то весьма легко и соблазнительно было бы представить эту систему в бессмысленном виде какого-то самосоздания всего из ничего. Но не следует забывать, что Гегель никогда не представлял начала и последовательности логического процесса в виде порядка *временного*; он был более всего далек от мысли, что сначала *существовало* чистое бытие и больше ничего, потом оно оказалось равным ничто, и из этого вышло понятие становления. По Гегелю, ничего подобного быть не может. Абсолютная идея со всеми своими определениями *вечно есть* во вселенной и лишь последовательно в ряде моментов раскрывает свое вечное содержание конечному духу, а в нем — самому себе, становясь через это духом абсолютным»[27].

Совершенно верно, что Гегель не исходит из того или иного начала во времени; это, как мы видели выше, определяется им как дурная бесконечность. Когда Гегель мыслит начало, то это значит, что его исходным пунктом может быть любая точка на окружности, с которой он сравнивает бесконечность. Вечно движущаяся абсолютная идея обнаруживает себя в становлении, но моментом ее движения все-таки является переход чистого бытия, равняющегося «ничто», в «нечто». По этому поводу Соловьев дальше рассуждает, что полностью овладеть этим процессом очень трудно для человеческого разума и что, с другой стороны, эти трудности свойственны не одной только гегелевской системе. Выход же из этих трудностей В. Соловьев видит в том, что для истинного понимания движения абсолютной идеи не следует руководствоваться отвлеченными рассудочными категориями. С точки зрения рассудка чистое бытие и чистое ничто лишены всякого содержания. «Конечно, — пишет Соловьев, — одна пустота под именем «бытия» не может сама себя сравнивать с другой пустотой под именем «ничто», и во всяком случае из такого сравнения могло бы выйти только тожество двух пустот, а никак не новое понятие становления (Werden). Но так выходит с точки зрения отвлеченного рассудка. Диалектическое же движение идеи не знает таких «или-или», и, не разрывая этих двух моментов, преходящих друг в друга, оно тем самым обнаруживает собственное неразрывное содержание».

Однако же остается совершенно неизвестным и по Соловьеву, какое содержание оно раскрывает. Содержанием является, согласно общей мысли Соловьева, как и всех идеалистов-мистиков, так называемая конкретность идеи. Под отвлеченным рассудком здесь понимается Соловьевым, как и Гегелем, абстракция, полученная от чувственных вещей. Конкретным основанием рассудочных понятий служат, таким образом, чувственно воспринимаемые вещи. Так мыслит рассудок реальность. А так как абсолютная идея сама по себе свободна от чувственного восприятия, в чем и состоит ее *подлинная реальность*, то в отношении ее движения неприменимо понятие пустоты, которой с точки зрения рассудка является чистое бытие и ничто.

В. Соловьев совершенно прав, давая такое толкование сущности и абсолютной идеи, но сильно ошибается, полагая, что Гегель последовательно определенно именно так и строил

---

[27] Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона, т. 15, стр. 225.

свою систему, т. е. строил ее вполне *сознательно* исходя из мистического начала. Наоборот, Гегель вышучивает тех мыслителей, которые полагают, что субстанция открывается индивидуальному духу непосредственно чисто *умозрительным* путем, как это полагает В. Соловьев. По этому поводу есть прямое указание Гегеля: «Когда они предаются ничем не связанному брожению субстанции, — пишет Гегель, — они претендуют быть посредством раскрытия самосознания и *снятия рассудка* теми, которым бог дает мудрость во сне; в действительности то, что они во сне ощущают и вынашивают, суть поэтому также сновидения».

Итак, Гегель в деле отыскания общефилософской истины отнюдь не хочет устранить из поля действия рассудок, что необходимо для достижения этой цели с тонки зрения Соловьева. Наоборот, Гегель, как мы видели, хочет идти критическим путем к своей цели. Он по сути дела начинает с чувственного опыта, но, постепенно абстрагируясь от всех чувственных качеств, как это справедливо указано в вышеприведенной цитате из Маркса, он приходит к общей абстракции. Но затем эту *абстракцию превращает в самостоятельный мировой целеполагающий субъект*, и обратно — *все чувственное восприятие, с которого начинает, объявляет обнаружением этого мирового субъекта*. Истинная реальность оказывается по существу недействительной, а подлинной конкретностью является абстракция, превращенная в действительность. В результате выходит, таким образом, обычная идеалистическая мистика. Но так как Гегель стоит на точке зрения становления и развития и так как развитие сопровождается движением, являет собой переход одного в другое, и так как Гегелю неоткуда взять, что *именно и во что переходит, то он вынужден оперировать понятиями «чистое бытие» и «ничто».* Получается, стало быть, *логическое перемещение вместо подлинного развития*, а поэтому Маркс дает этому процессу следующую, совершенно правильную характеристику:

«Но каким же образом полагает себя разум, каким образом он ставит себя как определенную категорию? Это уже дело самого разума и его апологетов».

«Но раз он поставил себя как тезу, эта теза, эта мысль, противополагаясь сама себе, разделяется на две мысли, противоречащие одна другой, — на положение и отрицание, на *да* и *нет*. Борьба этих двух заключающихся в антитезе противоположных элементов образует диалектическое движение. *Да* превращается в *нет*, *нет* превращается в *да*, *да* становится одновременно и *да* и *нет*, *нет* становится одновременно и *нет* и *да*. Таким путем противоположности взаимно уравновешиваются, нейтрализуются и парализуются. Слияние этих двух мыслей, противоречащих одна другой, образует новую мысль — их синтезис. Эта новая мысль опять разделяется на две противоположные мысли, которые в свою очередь сливаются в новом синтезисе. Этот процесс рождения создает группу мыслей. Группа мыслей подчиняется тому же диалектическому движению, как и простая категория, и имеет в качестве своей антитезы другую, противоположную ей группу. Из этих двух групп мыслей рождается новая группа мыслей — их синтезис».

«Как из диалектического движения простых категорий рождается группа, так из диалектического движения групп возникает серия, а диалектическое движение серий порождает свою совокупность системы»[28].

Диалектическое движение у Гегеля благодаря мистическому исходному пункту получает, таким образом, чисто формальный характер, ибо нет содержания для процесса становления.

Гегель взял по существу неподвижный абсолют и заставил его двигаться. А потому в результате получилось вместо становления сравнение двух пустот, как выражается В. Соловьев, или, употребляя остроумный пример Канта, результат всего этого движения таков, как если бы доили козла в решето.

Фактически процесс развития уничтожается самим Гегелем, когда ему приходится давать этому процессу определение.

---

[28] Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса, т. V, стр. 367.

Процесс развития совершается согласно разумным или целесообразным определениям (Denkbestimmungen). Это значит, что мировой процесс определяется общим принципом целесообразного плана, согласно которому расположены все мировые категории. Гегель в этом случае любит ссылаться на Анаксагора и формулирует свою точку зрения так: разум (нус) управляет миром.

В общем выходит, что цепь развития лишена по существу внутреннего движения и что каждое звено процесса определяется как в смысле его качества, так и в смысле его порядка целью (Denkbestimmungen). В этом важном пункте, как и в других не менее значительных положениях, в систему Гегеля вплетаются религиозные мотивы. В конечном счете идея-субъект творит космос из ничего. И тут же надо сказать, что Гегель относится с большим расположением к религиозному мифу о творении мира из ничего. Скрывается также религиозный мотив в превращении субстанции в субъект, которого Гегель называет богом. Но бог под влиянием идеи развития принял, однако, другую форму. И не только форму. Он отличается от традиционного бога и другим содержанием. Бог растет, развивается, творит предметы инобытия и, воспринимая и осмысливая свое творение, заканчивает свой трудный и терпеливый путь полным сознания своей жизни и творчества. Сам Гегель сравнивает развитие идеи субъекта с жизнью человека, достигшего старости, у которого весь пройденный жизненный путь и был основной целью. В конечном счете достигнутое самосознание идеи есть, как выражается Гегель, *абсолютный абсолют*, и тем самым достигается подлинная истина. Если мы теперь спросим, что же такое, по Гегелю, истина, то ответ ясен и четок: истина это все то, что до сих пор совершилось. И точнее всего — истина заключается в философском учении Гегеля, которое отразило полноту сознания абсолютной идеи.

В. Соловьев ставит в упрек Гегелю непредвидение им дальнейших исторических судеб: Гегель не предвидел ни социализма, ни анархизма и т. д. Этого рода непредвидение вытекало с железной необходимостью из системы Гегеля. Раз абсолютная идея закончила свой путь, то естественно, что все застывает и все существующее не подвержено более никакому изменению. А потому Гегель, действительно, касаясь конкретных проблем, остается на консервативной неподвижной почве. Семья, собственность, государство, религия и т. д., несмотря на интересные мысли социологического порядка, у Гегеля являются делом абсолютной идеи, которая завершила всю свою деятельность, и должны сохраниться неприкосновенными, как вечные категории.

Поэтому Энгельс справедливо указывает на существующее радикальное противоречие между системой Гегеля и его диалектикой, иначе говоря, между субстанцией и принципом развития. С точки зрения диалектического движения не может быть завершения. Каждая стадия развития определяет собою следующую стадию. А согласно философским предпосылкам системы, движение, как мы видим, останавливается.

С этой последней точки зрения нам ничего не остается, как благодарить идею-субъект за все ее творения.

«Бог», — говорит Гегель, — «который, как сущность, есть благость, потому что он дает существование моментам своего отражения, своей видимости внутри себя, создает мир, но он вместе с тем есть власть над этими моментами и, как справедливость, показывает, что содержание этого существующего мира, поскольку последний хочет существовать сам по себе, есть только явление»[29].

Откровенно говоря, это значит, что Гегель призывает нас молиться богу.

Недаром же Гегель сам определил свою систему как теодицею. Тем по менее ошибаются те, которые причисляют Гегеля к деистам. Система Гегеля являет собой логический пантеизм, который включил в себя и логизировал религиозно-мистические элементы.

---

[29] Гегель, Энцикл. физ. наук, ч. 1, «Логика», пер. Столпнера, стр. 221.

Глава восьмая

Мы знаем, что Маркс считал диалектику Гегеля учением о формальных законах движения. Нам известно, что, согласно образному выражению Маркса, диалектика Гегеля стояла на голове. Это значит, — что также следовало из предыдущего изложения, — что диалектика Гегеля исходила из такого начала, которое с точки зрения Маркса было не началом, а концом, результатом всякого исторического движения. Сам Гегель фактически, как и все мыслители, приступает к философскому мышлению, исходя из опыта. Его анализ начинается с чувственного восприятия. Путем постепенного и последовательного абстрагирования, как это правильно указано в приведенной цитате Маркса, получается всеобщность, равная бытию и небытию. Бытие и небытие не суть «чистые», не согрешившие с чувственным восприятием, какими их видит Гегель, а являются абстракцией от эмпирической действительности. Этот результат обобщения эмпирической действительности Гегель превращает в онтологическую предпосылку, т. е. в субстанцию. Несостоятельность всего этого процесса, думается, очевидна из всего изложенного.

Маркс, как и Гегель, исходит из опыта. Но Маркс — материалист, и потому опыт получает в его руках совершенно другое значение и дает всему мышлению иное направление. В то время как абстрагирование от чувственно воспринимаемого мира приводит Гегеля к идеалистическому исходному пункту, Маркс, как и все материалисты, на основании того же чувственного восприятия приходит к материалистическому началу[30]. Маркс сам прошел через школу Гегеля, проник во все ее тайны, вследствие чего материализм был для него не наивным мировоззрением, а критическим преодолением идеализма, — сознательным философским делом в высшем смысле этого слова. Полная всесторонняя критика, проделанная Марксом над Гегелем, дала возможность увидеть действительность со всей ясностью. Это состояние перехода от гегельянства к материализму изображает Энгельс с большим эмоциональным подъемом и громадным чувством облегчения. «При разложении гегелевской школы, — пишет Энгельс, — образовалось еще одно единственное, действительно плодотворное направление. Это направление теснейшим образом связано с именем Маркса. Разрыв с философией Гегеля произошел здесь путем возврата к материалистической точке зрения. Это значит, что люди этого направления решили смотреть на действительный мир, на природу и историю без идеалистических очков и видеть в них только то, что они собой представляют. Они решили без всякого сожаления отказаться от всех идеалистических взглядов, не согласных с явлениями действительности, взятыми в их истинной не фантастической связи». Иначе говоря, Маркс стал на определенную точку зрения материалистической философии, самая общая сущность которой сводится к следующим положениям. Вся окружающая действительность дается познающему субъекту как многообразная совокупность материальных вещей и их взаимной связи. Все воспринимаемое нами, познающими и действующими, все наше мышление, все наши действия являют собой материальные вещи и материальные процессы. И те и другие даны нам в пространстве и во времени.

Стр. 74—81

Энгельс пишет: «Пристли, как и Шиле, открыли кислород, но они не знали, что оказалось у них в руках. Они оставались «в плену» флогистических «категорий», которые они нашли у своих предшественников. Элемент, которому суждено было опровергнуть все

---

[30] На основании чувственного восприятия позитивисты считают внешний предмет непознаваемым (Кант, Спенсер и т. д.) или же совершенно отвергают внешний предмет, считая подлинной действительностью совокупность элементов ощущения. С точки зрения материалистов дело обстоит наоборот. Чувственное восприятие требует признания внешнего материального предмета и ведет к нему. В первом случае чувственное восприятие отрывает познающий субъект от действующего на него объекта, являясь преградой между познающим субъектом и объектом, а во втором случае чувственное восприятие связывает познающий субъект с. внешним действительным объектом.

Идеализм же рассматривает чувственное восприятие как иллюзию обнаруживающую подлинную действительность, состоящую в *чистом мышлении*.

флогистические воззрения и революционизировать химию, пропадал в их руках совершенно бесплодно. Но Пристли немедленно сообщил о своем открытии в Париж Лавуазье, а Лавуазье, руководясь этим новым фактом, пересмотрел всю флогистическую химию и впервые открыл, что новый вид воздуха был новым химическим элементом, что при горении не выделяется из горящего тела таинственный флогистон, а этот новый элемент соединяется с телом, и таким образом впервые поставил на ноги всю химию, которая в своей флогистичоской форме стояла на голове»[31]. Относительно теории прибавочной стоимости Энгельс находит, что Маркс является в сравнении со своими предшественниками тем же, чем был Лавуазье в отношении Пристли и Шиле.

Существование факта прибавочной стоимости было известно задолго до Маркса. Точно так же было установлено с большей или меньшей степенью ясности, что прибавочная стоимость превращается в продукты неоплаченного труда. Но дальше установления этих категорий экономисты не шли. Одни из них, исходя из этих оснований, занимались вычислением количественных соотношений, в которых распределяются продукты, а другие (социалисты) подвергали прибавочную стоимость критике с точки зрения утопической, находя, что прибавочная стоимость как неоплаченный труд противоречит вечным нормам справедливости. И в первом и во втором случае прибавочная стоимость принималась как определенная, по существу сама по себе взятая неизменная категория. Исследователи первого порядка, признав ее существование, спокойно занимались без дальнейшего количественными определениями. Социалисты, т. е. исследователи второй категории, указывая на противоречия между неоплаченным трудом и нормами справедливости, строили планы, как с этической точки зрения устраивать иной общественный порядок. А что изменения общественного порядка заключаются в самом экономическом процессе или в самой структуре капиталистического устройства, им и в голову не приходило, точно так же как не было известно Пристли, что новый вид воздуха был химическим элементом, который при горении дает химическое соединение с телом, и что, следовательно, существует без флогистона. Исходя из этой аналогии можно спросить, какая же мысль была критически противопоставлена Марксом экономистам-классикам? Сущность всех выводов классической экономии сводилась к тому, что открытие ими категории стоимости и прибавочной стоимости являются вечными, неизменными категориями, Маркс же, в противоположность этому воззрению, пришел к заключению, что вообще не существует вечных категорий общественно-исторических формаций, а в частности, что капитализм должен быть сменен социалистическим устройством. Главным орудием исследования для достижения этого результата Маркс считал диалектический метод. В одном письмо к Кугельману от 27 июля 1870 года Маркс писал о Ф. А. Ланге, что последний, совершенно не понимая Гегеля, удивлялся тому, что Маркс и Энгельс принимали Гегеля всерьез. Но в то же время Ланге хвалил Маркса за то, что он с большой свободой владеет эмпирическим материалом. Несколько иронизируя над Ланге, Маркс говорит: «Ему (т. е. Ланге. — Л. А.) и в голову не приходит, что это «свободное движение в материале» есть не что иное, как парафаза известного метода изучения материала, именно диалектического метода»[32]. Диалектический метод характеризуется как парафаза гегелевской диалектики. Но еще раз, как и в послесловии второго издания «Капитала», повторяется Марксом, что диалектика взята у Гегеля и переработана на материалистической основе.

Теперь встает вопрос, *какие принципы взяты Марксом из Гегеля*. Метод исследования и метод действия стоят в непосредственной связи с основными предпосылками мировоззрения, — сознается ли то или другое или не сознается[33]. Мировоззрений существует в последовательной форме только два: материалистическое и идеалистическое. Идеализм по *существу* своему, как это было развито выше, отличается полной и абсолютной неподвижностью. Беспредметного мышления вообще не существует, а поскольку идеалисты

---

[31] К. Маркс, Капитал, т. II, изд. 1930 г., стр. 17.
[32] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. II, стр. 19.
[33] См. статью Л. И. Аксельрод (Ортодокс), сборник. «Против идеализма» «Действенность диалектики».

воображают его существующим, то это не что иное, как темная мистическая бездна, в которой ничего нет и ничто не происходит. А поэтому идеализм как подлинная метафизика сводится в области логики к неподвижному тожеству и абсолютному неподвижному противоречию. Идеалистический метод и заключается в том, чтобы исходить из полного тожества всего существующего с самим собой. Гегель в полном и безусловном противоречии с своей собственной системой подверг глубокой всесторонней критике этот неподвижный принцип формальной логики. Результатом этой глубокой критики было создание диалектической логики. Но благодаря идеалистической сущности системы, благодаря тому, что вся становящаяся, развивающаяся и видоизменяющаяся действительность есть не что иное, как движение понятия, вся диалектика Гегеля свелась к формально-диалектической логике. Маркс принял все формальные принципы диалектической логики и естественно возвратил ее к ее истинному источнику — к различным формам движения действительного, материального мира. В то время как для Гегеля логическое движение есть сама действительность, для Маркса диалектическая логика должна быть вскрыта в самой материальной действительности, т. е. там, откуда ее фактически взял Гегель. Руководствуясь общими принципами диалектической логики Гегеля, применяя ее к изучению действительности, Маркс создает истинный диалектический метод, изгоняя из диалектики Гегеля находящийся в ней «флогистон». «Гегелевская диалектика, — говорит Энгельс в «Диалектике природы», — так относится к рациональной диалектике, как теория теплорода к механической теории теплоты, как теория флогистона к теории Лавуазье»[34].

При помощи диалектического метода было, выражаясь словами Гегеля, снято убеждение в вечном существовании меновой и прибавочной стоимости. При помощи диалектического метода раскрыты все формы капиталистического общества и доказана необходимость перехода к другой, новой форме, к социалистической. Начиная от теории стоимости и развития всех ее форм и кончая всеми результатами гениальной работы Маркса, все проникнуто насквозь диалектическим методом. Можно привести из «Капитала» бесконечное количество образцов истинно диалектических постижений. Для примера укажем на одно из таких мест II тома «Капитала». Приводимая формулировка имеет исключительно важное методологическое значение.

Вот как формулирует Маркс движение капитала:

«Как целое капитал одновременно находится в своих различных фазах, расположенных пространственно рядом. Но каждая часть постоянно переходит по очереди из одной фазы, из одной функциональной формы в другую, проходит подряд через все формы. Формы эти — текучие формы, одновременность которых обусловлена их последовательностью. Каждая форма следует за другой и предшествует другой, так что возвращение одной части капитала к одной форме обусловлено возвращением другой части к иной форме. Каждая часть описывает постоянно свое собственное круговое движение, но каждый раз эта другая часть капитала, находящаяся в этой форме, и эти особые обороты образуют лишь одновременные и последовательные моменты общего движения»[35].

Не имея возможности дать здесь развернутое изложение диалектической логики Гегеля, мы не можем, однако, обойти полным молчанием раскрытую Гегелем внутреннюю связь основных логических суждений. «Диалектическая логика, — справедливо пишет Энгельс, — в противоположность старой, чисто формальной логике не довольствуется тем, чтобы перечислить и сопоставить без связи формы движения мышления, т. е. различные формы суждения и умозаключения. Она, наоборот, выводит эти формы одну за другую, устанавливает между ними соотношения субординации, а по координации, она развивает высшие формы из низших»[36]. Основное деление логических суждений сводится к единичному, особенному и всеобщему. Связанность и все переходы логических суждений сделаны Гегелем с поразительной гениальной глубиной и тонкостью. Энгельс дает на

---

[34] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. II, стр. 133.

[35] К. Маркс, Капитал, т. II, Гиз, 1930, стр. 60. Перевод данной цитаты уточнен по немецкому изданию.

[36] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. II, стр. 179.

примере развития учения о теплоте блестящую иллюстрацию того, как эти главные логические формы суждения находят свое подтверждение в процессе исторического познания, и эту иллюстрацию заключает следующей общей оценкой.

«Итак, то, что у Гегеля является развитием логической формы суждения как таковой, выступает здесь перед нами как развитие наших, опирающихся на эмпирическую основу теоретических сведений о природе движения вообще. Это показывает, что законы мышления и законы природы необходимо согласуются между собой, если они только правильно познаны». Нельзя не отметить влияние связи этих категорий на теорию стоимости Маркса. Формы стоимости некоторым критикам кажутся абстрактными и сухо логическими, а в действительности все эти формы и их взаимная связь вполне соответствуют историческому развитию стоимости.

Основным элементам гегелевской диалектики дал развернутую формулировку Ленин в 16 пунктах.

Вот эти пункты:

1) Определение понятия самого из себя (сама вещь в ее отношениях и в ее развитии должна быть рассматриваема);

2) противоречивость в самой вещи, противоречивые силы и тенденции во всяком явлении;

3) соединение анализа и синтеза;

Таковы элементы диалектики, по-видимому.

Можно, пожалуй, детальнее эти элементы представить так:

1) *объективность* рассмотрения (не примеры, не отступления, а вещь сама в себе);

2) вся совокупность многообразных *отношений* этой вещи к другим;

3) развитие этой вещи (respective явления), ее собственное движение, ее собственная жизнь;

4) внутренние противоречивые тенденции (и стороны) в этой вещи;

5) вещь (явление etc.) как сумма и *единство противоположностей*;

6) *борьба* (respective), развертывание этих противоположностей, противоречивость стремлений etc.;

7) соединение анализа, и синтеза, — разборка отдельных частей и совокупность, суммирование этих частей вместе.

Вкратце диалектику можно определить как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики, но это требует пояснений и развития.

8) Отношения каждой вещи (явления etc.) не только многоразличны, но всеобщи, универсальны. Каждая вещь (явление, процесс etc.) связаны с *каждой*;

9) не только единство противоположностей, но *переход* каждого определения, качества, черты, стороны, свойства в *каждое* другое (в свою противоположность?);

10) бесконечный процесс раскрытия *новых* сторон, отношений etc.

11) бесконечный процесс углубления познания человеком вещи, явлений, процессов и т. д. от явлений к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности;

12) от существования к каузальности и от одной формы связи и взаимозависимости к другой, более глубокой, более общей;

13) повторение в высшей стадии известных черт, свойств etc. низшей и

14) возврат якобы к старому (отрицание отрицания);

15) борьба содержания с формой и обратно. Сбрасывание формы, переделка содержания;

16) переход количества в качество и vice versa.

(15 и 16 суть примеры 9-го)[37].

Для Гегеля эти принципы тожественны с самым содержанием, так как мышление и бытие представляют полное абсолютное тожество. С точки зрения Маркса и Ленина они

[37] «Ленинский сборник», IX, стр. 275—276.

представляют собой разработку общих форм диалектического движения. Касаясь «Феноменологии духа», Маркс говорит о гегелевской системе развития: «1) самосознание вместо человека; 2) субъект — объект. Различие вещей неважно, потому что субстанция понимается как саморазличение или потому, что саморазличение, полагание, развитие, деятельность рассудка понимаются как существенное. Гегель дал поэтому в рамках умозрения действительные, схватывающие суть дела определения (Distinctionen)». Согласно этой замечательно глубокой характеристике, Гегель разработал до тонкостей все переходы и различия, все формы противоречий мирового движения «*в рамках умозрения*», причем эти различия, так как они оказываются *различиями в самой субстанции*, не касаются различия самых реальных вещей. Для Гегеля вся «деятельность» рассудка «понимается как существенное». Для диалектического материализма деятельность рассудка является «переведенной и переработанной в .человеческой голове» материальной действительностью как космической, так и исторической, а поэтому все принципы гегелевской диалектики суть отражение в человеческой голове, поскольку мышление правильно отражает законы движения мировой действительности.

Диалектический материализм, руководствуясь диалектическим методом изучения и исследования конкретного материала, требует раскрытия в самом материале его диалектического движения, или, как выражается Маркс, в самом материале должна быть раскрыта его жизнь. Другими словами, для Гегеля мышление есть сама реальность, для Маркса, Энгельса и Ленина, как вообще для материалистов, реальность существует вне мышления. Этим различием определяется различие между материалистической и идеалистической диалектикой.

С точки зрения абсолютного идеализма Гегеля сумма принципов диалектики представляет собой всю действительность. Согласно диалектическому материализму, сумма принципов диалектики представляет собой умственное отражение бесконечного многообразия действительности. Вследствие этого все принципы диалектики — это метод исследования и метод действия. Так как принципы диалектики продиктованы самой противоречивой действительностью, то они являются верным орудием для ее исследования; причем, руководствуясь этим великим методологическим орудием, не следует ни на минуту забывать различия и разнообразия областей, в каждой из которых диалектическое движение конкретно и имеет другое содержание.

В «Анти-Дюринге» мы читаем: «Для каждой категории предметов имеется таким образом особый ему *свойственный способ такого отрицания, чтобы из него получилось развитие* (разрядка моя. — Л. А.), точно так же и для каждой категории представлений и понятий.

В исчислении бесконечно малых отрицание происходит иначе, чем в установлении положительной степени из отрицательных корней. Этому приходится научиться, как всему прочему. Зная только, что ячменный колос и исчисление бесконечно малых обнимаются понятием «отрицание отрицания», я не могу пи успешно вырастить ячмень, ни дифференцировать и интегрировать, точно так же как знание одних только *законов определения* тонов в зависимости от измерения струн не дает мне возможности играть на скрипке. Ясно, однако, что при таком отрицании, которое состоит в детском занятии попеременно ставить а, а затем его вычеркивать, или попеременно утверждать о розе, что она есть роза и что она не есть роза, что при таком занятии не выяснится ничего, кроме глупости того, кто предпринимает подобную скучную процедуру»[38]. Во всем сказанном здесь подчеркивается та основная мысль диалектического материализма, что принципы диалектики имеют конкретное научное содержание в различных областях пауки и практики. Закон диалектики — переход количества в качество — является общим законом для всех областей. Материалистическая диалектика определяется таким образом, во-первых, общей, а во-вторых, *особенной* природой данного предмета и данного процесса. Правильность

[38] «Анти-Дюринг» русский перевод. Изд. «Петроград» 1913 г., стр. 127. Подчеркнуто мною.

результата исследования или действия обусловливаются правильно взятым *исходным пунктом* и пониманием конкретных материальных условий всего процесса и каждого его звена.

В этом и заключается сущность материалистической диалектики.